Dr. Fathurrosyid, M.Th.I.

bitread

PROGRAM 5.000 BUKU KEMENAG

Pragmatika Al-Quran

Teori dan Aplikasinya terhadap
Kisah Maryam dalam Al-Quran

INSTITUT ILMU KEISLAMAN

Annuqayah

GULUK-GULUK – SUMENEP

MADURA – JAWA TIMUR

https://instika.ac.id

Dr. Fathurrosyid, M.Th.I.

bitread

PROGRAM
5.000
BUKU
KEMENAG

Pragmatika Al-Qur'an

Teori dan Aplikasinya terhadap Kisah Maryam dalam Al-Qur'an

Pragmatika
Al-Qur'an

Teori dan Aplikasinya terhadap Kisah Maryam dalam Al-Qur'an

oleh:
Dr. Fathurrosyid, M.Th.I.
©2020

Desain Sampul: Ramadhan Ridho
Layouter: Afandi

Diterbitkan oleh:
Bitread Publishing
PT. Lontar Digital Asia
www.bitread.id

ISBN: 978-623-224-440-5
ISBN (E): 978-623-224-441-2

Surel: info@bitread.co.id
Facebook: BitreadID
Twitter: BITREAD_ID
Android Digital Books: BitRead

Anggota IKAPI No. 556/DKI/2018

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang.
Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa izin tertulis dari penerbit.

PENGANTAR PENULIS

Bismillahirrahmanirrahim

Allahumma Shalli 'Ala Sayyidina Muhammad saw.

Kitab suci al-Qur'an merupakan kitab hidayah yang memuat *ideal type* (berisi tentang konsep) dan *arche type* (berisi tentang data historis). Pada dasarnya, penggunaan *arche type* berupa kisah-kisah lebih menghujam pada *memory file* daripada ajaran yang berbentuk *ideal type*. Oleh karena itu, kehadiran kisah-kisah yang dinarasikan dalam al-Qur'an lebih banyak digandrungi oleh publik. Selain itu, respons dan interpretasinya terhadap ayat-ayat kisah telah menghasilkan banyak karya yang berbentuk interdisipliner.

Salah-satu kisah menarik yang diangkat dalam al-Qur'an adalah eksistensi perempuan. Namun demikian, betapa pun al-Qur'an menyebutkan keterlibatan mereka dalam kisah al-Qur'an, kehadiran dan identitasnya hanya dinarasikan dalam dua bentuk. *Pertama*, identitasnya diekspresikan secara implisit, misalnya kata *imra'atun* dan *zawjun* yang mempunyai makna dan orientasi berbeda. *Kedua*, identitasnya dideskripsikan secara eksplisit, misalnya penggunaan kata "Maryam".

Penggunaan kalimat *zawjun* dalam al-Qur'an beorientasi pada relasi keluarga harmonis, seperti peran dan kehadiran Siti Hawa dalam kisah Nabi Adam as. dengan ungkapan *wa zawjuk al-jannata*. Sementara penggunaan kalimat *imra'atun* berorientasi pada relasi keluarga disharmonis, baik disebabkan faktor kemandulan, seperti kasus yang menimpa pada Nabi Zakariya as sehingga ia menyebut istrinya dengan kalimat *wa imra'ati 'aqir* dan kasus yang menimpa keluarga 'Imran dengan sebutan *imra'ata 'imran;* atau faktor disharmoninya berupa perbedaan teologi dan moralitas, seperti kasus keluarga Fir'aun, keluarga Nabi Nuh dan Nabi Luth yang disebut

dengan terminologi *imra'ata Fir'aun, imra'ata Nuh dan imra'ata Luth.* Kecuali itu, penggunaan kalimat *imra'atun* juga digunakan dalam konteks menjelaskan perempuan perawan, seperti kalimat *imra'atan tamlikuhum* yang merujuk pada Ratu Balqis yang berstatus gadis.

Berbeda dengan penyebutan identitas perempuan secara implisit, penyebutan identitas perempuan secara eksplisit hanya dinarasikan dalam al-Qur'an secara eksklusif. Kehadiran dan perannya disebutkan secara langsung identitasnya, bahkan tanpa inisial. Identitas secara eksplisit-eksklusif tersebut tidak pernah diberikan kepada siapa pun kecuali hanya pada satu nama, yaitu Maryam, bahkan kebesaran namanya diabadikan dalam satu surat khusus yang bernama "Surat Maryam".

Kehadiran sosok Maryam dalam al-Qur'an yang namanya disebut-sebut secara eksplisit-eksklusif, sejatinya al-Qur'an hendak mendeklarasikan bahwa sosok Maryam adalah *public figure* yang fenomenal, suci, dan terhormat, bahkan mengalahkan superioritas perempuan lainnya. Superioritas tersebut menjadikan mufasir al-Razi (w. 606/1209) dengan lantang menyuarakan bahwa posisi Maryam melebihi kapabilitas perempuan lain, semisal Siti Fatimah dan Siti 'Aishah.

Buku yang sedang ada di hadapan sidang pembaca ini hendak mengupas tentang kisah Maryam dalam al-Qu'ran perspektif pragmatik. Kehadiran teori pragmatik merupakan kajian linguistik baru yang memperlakukan makna bahasa sebagai relasi yang melibatkan tiga segi (*triadic*), yaitu hubungan tiga arah yang melibatkan bentuk, makna dan konteks. Selain itu, pragmatik juga kajian yang terikat konteks (*context-dependent*). Konteks yang dimaksudkan dalam pragmatik ini bukan hanya konteks personal yang *juz'i*-partikular (*asbab al-nuzul khassah*), melainkan juga konteks impersonal yang *kulli*-universal (*asbab al-nuzul 'a mmah*). Dengan demikian, untuk mengerti suatu ungkapan atau ujaran secara tepat, akurat, dan objektif, diperlukan suatu perangkat pengetahuan di luar makna gramatikalnya dan relasi dengan konteks pemakainya, yaitu ilmu pragmatik.

Hasil analisis-kritis penelitian tersebut, penulis menyimpulkan bahwa salah-satu kajian pragmatika kisah Maryam yang menarik

dikemukanan di buku ini adalah pragmatik yang berorientasi pada *appropriateness in meaning* dalam kategori perubahan realitas Makki-Madani. Kalimat *huwa 'alayya hayyin* dan *wa kana amran maqdiyyan* dalam Q.S. Maryam [19]: 20-21 yang berbentuk peringatan (*al-indhar*) pada fase Makkah mengalami perubahan redaksi berbentuk ajaran (*al-risalah*) pada fase Madinah berupa kalimat *yakhluqu ma yasha'* dan *idha qada amran* dalam Q.S. Ali 'Imran [03]: 47. Kecuati itu, terdapat pula pragmatik yang beorientasi *appropriateness in form* dalam kategori perubahan bentuk redaksi. Misalnya, tampak adanya perubahan dalam redaksi akhir Q.S. Maryam [19]: 21 yang turun pada fase Makkah berupa ayat *wa kana amran maqdiyyan* yang bergaya *ijaz*, ternyata mengalami perubahan redaksi menjadi gaya *itnab* pada Q.S. Ali 'Imran: 47 yang turun di fase Madinah dengan redaksi *idha qada amran fa innama yaqulu lahu kun fayakun*.

Buku ini, sejatinya berasal dari disertasi penulis yang telah dipertanggungjawabkan di hadapan sidang ujian tertutup (Selasa, 13 Mei 2017) dan sidang ujian terbuka (13 Oktober 2017). Karena itu, penulis perlu menyampaikan terima kasih kepada para penguji yang telah mengevaluasi dan mengoreksi; mulai dari yang *menyalahkan* hingga yang *membenarkan*; ada yang *mencela*, tetapi ada pula yang *memuja*; ada yang menganggap *keliru*, tetapi ada pula yang menyatakan *setuju*; ada yang *menolak*, tetapi ada pula yang *memihak*. Fenomena ini tentu merupakan bukti nyata bahwa tidak ada realitas tunggal, kecuali realitas-Nya belaka. Kepada mantan rektor UIN Sunan Ampel Surabaya, Prof. Dr. H. Abd. A'la, M.Ag.; para penguji, *Hadrat al-Muhtarimin*, Prof. Dr. H. Husein Aziz, M. Ag. (promotor), Prof. Dr. H. Burhan Djamaluddin, M.A., (co-promotor), Prof. Dr. H. Said Agil Husein al-Munawar, M.A., Prof. Dr. H. M. Roem Rowi, M.A., Prof. Masdar Hilmy, M.A., Ph.D, Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag., serta Dr. Ahmad Nur Fuad, M.A., *jazakumullah ahsan al-Jaza'*.

Ucapan terima kasih saya haturkan pula kepada *sayyidi*, *wa ruhi wa murabbi, hadrat al-muhtaramin,* K.H. Moh. Maimun Mannan (Pengasuh PP. Hidayatut Thalibin, Rembang Pragaan Daja, Pragaan Sumenep), K.H. Ahmad Zainal Abidin Munawwir dan K.H. Ahmad Warson Munawwir (*Allah yarhamuhuma,* pengasuh PP. Al-Munawwir Krapyak Yogyakarta).

Penulis juga tidak akan pernah lupa atas jasa kedua orangtua yang tiada pernah lelah berjuang dan mendoakan penulis, Ayahanda Satrawi dan Ibunda Nadzirah, *Allah Yarhamuhuma*; juga kepada mertua, Mawardi dan Mahmudah; kakanda Hasanah, Ach. Zainullah As, S.Pd.I., dan M. Makmun As, S.Ag., mereka semuanya telah mendahului penulis menghadap Sang Khaliq (*Allah Yarhamuhum*), ponakan, adik-adik, serta semua keluarga yang selalu mendukung dan mendoakan penulis. Ucapan terima kasih spesial buat tempat berlabuhku, istri tersayang, *Hayati Nur Azizah,* yang selalu sabar dan setia menemani penulis, bahkan dalam kondisi "terpuruk" sekalipun, serta juga buah hatiku, *M. Edwin Fairuz Abadi Fatur* dan *Intan Fairuzah,* semoga kalian berdua menjadi anak *"quraata a'yun"*.

Demikian pula, tidak lupa penulis mengucapkan *jazakumullah khrairal jaza',* kepada Rektor INSTIKA Guluk-Guluk Sumenep (mantan rektor, Drs. K.H. Abbadi Ishomuddin, M.A., dan rektor baru, Drs. K.H. A. Syamli Muqsith, M.Pd.I.) dan seluruh civitas akademika, sebagai tempat ber-*jihad*, *ijtihad,* dan *mujahadah*. Terakhir, ucapan terima kasih, penulis sampaikan kepada Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama RI yang telah mengeluarkan kebijakan "Program Penerbitan 5.000 Buku" dan telah memilih buku ini sebagai karya yang layak didanai dan dipublikasikan sehingga jangkauan nilai-nilai pesan akademik dan filosofisnya bisa dinikmati oleh seluruh lapisan masyarakat, *al-Muta'addi Afdlalu min al-Qashir*.

Akhirnya, tak ada gading yang tak retak. Saran dan kritik konstruktif dari pembaca yang budiman sangat diharapkan demi perbaikan karya ini ke depan. Semoga karya ini, selain menjadi hak *ilmiyyah*, juga diharapkan menjadi *"shadaqah ilmiyyah"* yang bisa dibanggakan kelak *fi yaum al-Qiyamah* saat penulis *intaqala ila al-Rafiq al-A'la*.

Sumenep, 20 September 2020

Penulis,

Fathurrosyid

”

Buku ini,
Saya persembahkan kepada semua *Ahlu al-Qur'an*.
Semoga menjadi *hujjatun lakum* dan
bukan *hujjatun 'alaikum*.

“

ENDORSMENT

"Buku ini merupakan sebuah kajian tafsir yang secara metodologis dan substansi telah menerapkan kaidah-kaidah keilmuan yang teramat ketat. Dari sisi metodologis, karya ini menerapkan pendekatan pragmatik; sebuah perangkat yang jauh lebih kompleks ketimbang pendekatan linguistik. Dari sisi substansi, karya ini mengungkap banyak temuan baru yang jauh lebih progresif ketimbang kajian tafsir kebanyakan terkait interpretasi kisah Maryam dalam al-Qur'an. Tentu, karya Fathurrosyid ini merupakan karya terpelajar yang sangat layak dibaca dan dikonsumsi oleh semua lapisan masyarakat".

Prof. Masdar Hilmy, S.Ag., MA., Ph.D.,
Guru Besar Ilmu Sosial, sekaligus Rektor UIN Sunan Ampel Surabaya.

"Secara teoretis, Fathurrosyid membahas tafsir dari perspektif ilmu linguistik modern. Namun demikian, penulis mampu mengintegrasikan tafsir dengan ilmu sosiologi. Hal ini terbukti ketika menginterpretasikan potongan ayat *"wa lam aku baghiyyan"*, penulis menyimpulkan bahwa Sayyidah Maryam adalah sosok perempuan tegas, stabil, dan tidak mudah terbawa arus godaan dan rayuan yang datang bertubi-tubi dari seorang lelaki. Interpretasi tersebut merupakan oposisi biner dari karakter perempuan asusila yang cenderung labil, genit, centil, dan *mencla-mencle"*.

Prof. Dr. H. Husein Aziz, M.Ag.,
Guru Besar Ilmu Balaghah UIN Sunan Ampel Surabaya.

"Kontroversi seputar kenabian perempuan sampai saat ini belum usai. Dalam literatur kitab tafsir klasik maupun modern, resistensi para mufasir terhadap gagasan kenabian Maryam, hanya berdasar pada Q.S. al-Nahl [16]: 43 dengan segala argumen maskulinitasnya. Sementara itu, Imam al-Qurtubi dan Ibnu Hazm bersikukuh pada status kenabian Maryam berdasar Q.S. Ali Imran [03]: 42. Buku Saudara Fathurrosyid ini menawarkan gagasan menarik dengan menggunakan teori pragmatik-implikatur. Dengan teori tersebut, buku ini menyimpulkan bahwa penafian dan pembuangan nama "Maryam" yang terdapat dalam Q.S. al-Anbiya' [21]: 91 menunjukkan bahwa ia bukanlah seorang nabi. Buku ini telah mendekonstruksi pendapat Imam al-Qurtubi yang mengklaim status kenabian Maryam, tanpa dikonsultasikan pada Q.S. al-Anbiya' [21]: 91".

Prof. Dr. H. Said Agil Husein al-Munawwar, MA.,
Guru Besar UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

"Buku *Pragmatika al-Qur'an* ini sangat penting untuk dibaca, tidak hanya untuk akademisi, tetapi juga praktisi dakwah dalam rangka menggali pesan-pesan moral di balik kisah Maryam. Pendekatan pragmatik sebagai salah-satu cabang ilmu linguistik dalam buku ini merupakan kebaruan tersendiri sebagai eksprimentasi akademik khas dan patut diapresiasi. Dengan pendekatan tersebut, kita dapat menangkap signifikansi kisah Maryam yang tetap relevan bagi konteks kehidupan dewasa ini. Selamat membaca".

Prof. Dr. K.H. Abdul Mustaqim, M.Ag.,
Guru Besar Ilmu al-Qur'an dan Tafsir, sekaligus Kaprodi Ilmu al-Qur'an UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

"Penggunaan instrumen metodolgis baru terhadap al-Qur'an selalu menarik karena akan membuka pengetahuan baru. Ini poin terpenting buku ini. Karena al-Qur'an adalah mukjizat abadi yang masih menyimpan pengetahuan tak terhingga sehingga tetap terbuka atas pembacaan baru. Berdasarkan fakta tersebut, berdialog dengan al-Qur'an melalui pembacaan tekstual adalah kemunduran".

Dr. Ach. Maimun, M.Ag.,
Direktur Pascasarjana INSTIKA Guluk-Guluk Sumenepp.

"Buku ini tidak hanya berhasil memecahkan kebuntuan kajian al-Qur'an yang umumnya cenderung pada analisis tekstual bahasa, sembari menawarkan analisis kontekstual dengan pendekatan pragmatika bahasa, tetapi juga berhasil memperkaya kajian *Ilmu Balaghah* klasik, khususnya di bidang *Ilmu Ma'ani*. Dengan pendekatan pragmatika bahasa yang disebutnya implikatur, penulis menolak pendapat Imam al-Qurtubi tentang kenabian Siti Maryam lantaran mufasir ini hanya mendasarkan diri pada pendekatan formal-struktural bahasa. Lalu, bagaimana pendapat penulis buku ini? Anda perlu membaca langsung di dalam buku brilian ini".

Dr. Aksin Wijaya, M.Ag.,
Penulis produktif buku-buku keislaman moderat, misalnya yang terbaru, Kontestasi Merebut Kebenaran Islam di Indonesia, sekaligus Direktur Pascasarjana, IAIN Ponorogo Jawa Timur.

DAFTAR ISI

PENGANTAR PENULIS ..... **iii**

ENDORSMENT ..... **viii**

DAFTAR ISI ..... **xi**

PENDAHULUAN **1**

A. Latar Belakang Masalah 1
B. Bagaimana Buku Ini Ditulis 10
C. Sistematika Sajian 14

KISAH-KISAH & PRAGMATIKA AL-QUR'AN **16**

A. Eksistensi Kisah dalam Al-Qur'an 16
B. Teori Pragmatik 19
C. Pragmatika Al-Qur'an 45

DESKRIPSI STRUKTURAL KISAH MARYAM DALAM AL-QUR'AN **53**

A. Deskripsi Ayat-ayat Kisah Maryam dalam Al-Qur'an 53
B. Analisis Unsur-unsur Intrinsik Kisah Maryam 68

ANALISIS PRAGMATIKA DAN PESAN KEAGAMAAN KISAH MARYAM DALAM AL-QUR'AN **80**

A. Kajian Pragmatika Kisah Maryam dalam Al-Qur'an 80
B. Analisis Objek Pragmatika Kisah Maryam 193
C. Pesan Pragmatika Kisah Maryam dalam Al-Qur'an Perspektif Gender 212

PENUTUP **232**
A. Kesimpulan 232
B. Implikasi Teoritik 234
C. Rekomendasi 238

DAFTAR PUSTAKA **239**

PROFIL PENULIS **254**

TENTANG BITREAD **264**

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Kitab suci al-Qur'an merupakan firman Allah Swt. yang berisi pesan-pesan moral yang ditujukan buat kehidupan manusia di sepanjang tempat dan waktu. Pesan-pesan tersebut disampaikan menggunakan nalar dan peranti kultural-geografis Arab berupa bahasa Arab (*qur'anan 'arabiyyan*).[1] Jatuhnya pilihan bahasa Arab tersebut agar bisa dimengerti[2] oleh komunitas yang hendak dituju al-Qur'an pada waktu diturunkannya, yaitu masyarakat Makkah dan Madinah.[3]

Fenomena di atas secara eksplisit memberikan suatu pesan moral bahwa al-Qur'an tidak turun dalam ruang kosong (*cultural vacum*), tetapi mempunyai hubungan dialektis dengan realitas sosial yang berkembang pada saat itu, yaitu berinteraksi, berdialektika, dan bernegosiasi dengan kondisi sosial masyarakat Arab.[4] Artinya, kondisi sosial, geografis, dan psikologi masyarakat Arab ketika itu merupakan salah-satu pertimbangan menarik yang diangkat ke permukaan.

---

1 Terdapat sekian banyak ayat al-Qur'an yang menjelaskan bahwa media komunikasi yang digunakan al-Qur'an adalah nalar Arab, setidaknya terdapat dalam sembilan surat, yaitu QS: 12: 2, 13:37, 16:103, 26:195, 39:28, 41:3, 42:7, 43:3 dan 46:12. Lihat selengkapnya; Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Qur'an* (Kairo: Dar al-Kutb al-Misriyah, 1364), 456. Lihat juga; al-Husni al-Maqdisi, *Fath al-Rahman li Talib Ayat al-Qur'an* (Jakarta: Diponegoro, t.th), 295.

2 Dengan melihat pertimbangan yang demikian, para ulama, komentator dan praktisi tafsir, menawarkan solusi yang disebut ilmu *sabab al-nuzul* untuk bisa memahami dan mengambil pesan moral yang dituju oleh al-Qur'an berdasarkan konteks yang ada. Imam al-Wahidi, misalnya menegaskan bahwa sangat tidak mungkin memahami pesan al-Qur'an tanpa mengetahui sejarah dan konteks diturunkannya suatu ayat. Lihat selengkapnya; Jalal al-Din al-Suyuti, *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an,* Vol. I (Beirut: Dar al-Fikr, 1414), 87.

3 Muhammad al-Tahir Ibn 'Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir,* Vol. XV (Beirut: Mu'asasah al-Tarikh al-'Arabi, 2000), 106.

4 M. Faruq al-Nabhan, *al-Madkhal li al-Tashri' al-Islami* (Beirut: Dar al-Qalam, 1981), 83. Lihat juga; Ali Sodiqin, *Antropologi Al Qur'an* (Yogyakarta: Arruz Media Group, 2008), 12.

Indikasi konkret adanya hubungan dialektis sebagaimana di atas, dapat ditemukan dalam beberapa hal. *Pertama*, dialektika sosiologis Arab. Karakter bahasa al-Qur'an sangat kental dengan nuansa kultural Arab, misalnya al-Qur'an berbicara tentang masyarakat Quraish dan kebiasaan dagangnya, interaksi dengan Yahudi dan Nasrani, kultur patriarki dan sebagainya. Semua itu dalam rangka efektivitas dialog dengan masyarakat Arab karena dialog akan efektif jika menyangkut hal-hal yang terkait dan dapat ditangkap oleh masyarakat. *Kedua*, dialektika imajinasi Arab. Isi al-Qur'an tidak saja searah dengan kultur, bahkan juga dengan imajinasi atau mitos masyarakat Arab. Hal itu dapat dilihat pada gambaran tentang surga yang sangat khas sesuai imajinasi masyarakat Arab. Kondisi geografis yang panas dan gersang tentu memaksa impian mereka mempunyai tempat tinggal berupa istana penuh emas-permata yang dikelilingi kebun subur, bidadari cantik, air segar mengalir, kolam susu, dan sebagainya. Demikian pula tentang gambaran ganasnya kobaran api neraka dan dahsyatnya hari kiamat yang begitu menyesakkan dada.[5]

Dialektika al-Qur'an dengan realitas sosiologis-imajinasi Arab merupakan fakta sejarah bahwa al-Qur'an merupakan kitab suci yang menggunakan media komunikasi berupa bahasa, sebab pada dasarnya, bahasa merupakan sistem simbol bunyi yang bisa berfungsi apabila terdapat pemahaman antara penutur dan mitra tutur.[6] Namun demikian, bahasa al-Qur'an mempunyai karakter dan genre yang jauh lebih spektakuler dari bahasa lainnya,[7] utamanya pada dimensi sastranya.

5 Akhmad Muzakki, *Stilistika al-Qur'an: Gaya Bahasa al-Qur'an dalam Konteks Komunikasi* (Malang: UIN Malang Press, 2009), 129-131.

6 Mahmud Fahmi Hijazi, *'Ilm al-Lughah al-'Arabiyah* (Kairo: Dar Garib, t.th.), 10.

7 Seorang penggiat dan komentator ilmu-ilmu al-Qur'an, Nasr Hamid Abu Zaid memberikan catatan khusus bahwa labelisasi nama "al-Qur'an" terhadap kumpulan wahyu yang disampaikan kepada Nabi Muhammad selama kurang lebih 23 tahun, merupakan suatu lompatan logika yang spektakuler. Ini disebabkan dalam labelisasi tersebut merupakan tindakan penyimpangan yang menyalahi tradisi kultur sastra Arab yang berkembang dan beredar pada saat itu. Taruhlah misalnya, bangsa Arab melabelkan nama *diwan* kepada kumpulan karya-karya mereka, sementara Allah melabelkannya dengan nama *al-Qur'an*. Ketika orang Arab melabelkan kata *qasidah* pada bagian sastra mereka, Allah justru melabelkan kata *surat* pada bagian al-Qur'an. Pada saat yang sama, labelisasi pada bagian karya sastra yang lebih kecil, orang Arab menyebut *bait*, sementara Allah menyebut *Ayat.* Demikian pula, pada saat orang-orang Arab menyebut nama *qafiyah* pada bagian akhir karyanya, al-Qur'an mempopulerkan nama *Fasilah*. Lihat selengkapnya; Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhum al-Nass; Dirasat fi 'Ulum al-Qur'an* (Beirut: Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 1990), 60. Bandingkan dengan; al-Suyuti, *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an,* Vol. I, 141. Muhyiddin al-Darwaish, *I'rab al-Qur'an wa Bayanuh,* Vol. IV (Shiriai: Dar al-Irshad, t.th.), 217.

Eksklusivitas karakter tersebut membuat seorang Marmaduke Pickthall, seorang cendekiawan Inggris, dalam *The Meaning of Glorious Qur'an,* menyatakan bahwa al-Qur'an merupakan simfoni yang tidak bisa ditiru, serta suara sejati yang menggerakkan manusia untuk menangis dan bersuka cita.[8] Pernyataan tulus Pickthall (w. 1936 M) ini jauh sebelumnya juga pernah diungkap oleh seorang sastrawan Arab yang bernama Walid bin Mughirah (w. 642 H),[9] bahwa al-Qur'an begitu indah, sekalipun tetap berada dalam kekafirannya.

Persoalan yang muncul kemudian, bagaimana upaya memahami dimensi sastra dan pesan moral yang diusung oleh Al-Qur'an? Tentu saja, sebagai kitab petunjuk, al-Qur'an sejatinya ditelusuri dan dikaji untuk dapat menguak misteri pesan berharga yang terselubung di dalamnya, dengan tetap membiarkan al-Qur'an berbicara dengan sendirinya, tanpa harus diseret ke dalam perspektif *hidden ideolgy*, semisal teologis, sufistik, politik dan lainnya yang selalu atomistik dan parsialistik (*qira'ah talwiniyyah*).[10] Mengkaji dan memahami al-Qur'an dengan cara membiarkan dirinya berbicara sendiri, secara otomatis telah mengembalikan al-Qur'an pada watak dan karakter aslinya sebagai "teks" bahasa sebab menurut kaca mata Amin al-Khuli, sebagai kitab *"al-'arabiyyah al-akbar",* tentu proses interpretasi melalui dimensi bahasa dan sastranya merupakan prioritas pertama dan utama.[11]

Upaya interpretasi terhadap al-Qur'an dengan menggunakan kajian bahasa dan sastra selama ini dalam ilmu-ilmu studi al-Qur'an disebut interpretasi linguistik yang–dalam bahasa Arab–populer dengan sebutan nama *al-Tafsir al-Lughawi*.[12] Hanya saja analisis yang berhenti hanya pada

8 M. Quraish Shihab, *Mukjizat al-Qur'an; Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Gaib* (Bandung: Mizan, 1998), 118-119.

9 Badr al-Din al-Zarkashi, *al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an,* Vol. II (Beirut: Dar Ihya' 'Arabi, 1957), 110.

10 Dalam konteks ini, literatur menarik yang membahas tentang corak dan ideologi penafsiran, bisa dilihat misalnya, Muhammad Husin al-Dhahabi, *al-Tafsir wa al-Mufassirun* (t.tp.: tp., 1396). 'Abd al-Qadir Muhammad Salih, *al-Tafsir wa al-Mufassirun fi al-'Asri al-Hadith* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1424). Ignaz Gold Ziher, *Madhahib al-Tafsir al-Islami* (Beirut: Dar Iqra', 1403). Fahd 'Abdurrahman bin Sulaiman al-Rumi, *Manhaj al-Madrasah al-'Aqliyah al-Hadithah fi al-Tafsir* (Riyad: al-Buhuth al-'Ilmiiyah wa al-Ifta', 1403). Fahd 'Abdurrahman bin Sulaiman al-Rumi, *Ittijahat al-Tafsir fi al-Qarn al-'Ashr* (Riyad: Mu'asasah Risalah, 1418). Musa Ibrahim al-Ibrahim, *Buhuth Manhajiyah fi 'Ulum al-Qur'an al-Karim* (Amman: Dar 'Ammar, 1996), 91-120

11 Amin al-Khuli, *Manhaj Tajdid fi al-Nahw wa al-Balaghah wa Tafsir wa al-Adab* (Kairo: Dar al-Ma'rifah, 1961), 230-233.

12 Jenis tafsir ini telah banyak diaplikasikan oleh para mufasir, baik era klasik (formatif), pertengahan

konteks linguistik dan struktur gramatikalnya tidak akan cukup memadai untuk mengejar kebenaran hakiki (*maqasid asasiyah*) yang diusung oleh teks. Analisis pemahaman terhadap suatu teks semestinya dilanjutkan pada penyingkapan makna yang terdiamkan (*al-maskut 'anhu*), yaitu makna yang tidak tercakup secara *verbatim* di dalam aksara sebuah teks. Karena itu, sebuah perangkat yang mampu mengungkap kondisi struktur sosial budaya dan ekonomi masyarakat menjadi kebutuhan mutlak untuk mengungkap secara utuh dan totalitas pesan yang terdapat dalam teks, sebab tidak cukup jika hanya mengandalkan analisis pada sisi struktur gramataikalnya saja.[13]

Signifikansi analisis kelas dan struktur sosial disebabkan kehadiran suatu teks bukan dalam bentuk *cultural vacum*. Kemunculan suatu teks senantiasa berinteraksi dan berdialektika dengan realitas. Dialektika antara teks dan konteks tersebut dengan sendirinya akan memberikan makna yang berlapis-lapis. Belum lagi kenyataan menandakan bahwa teks tidak bisa bicara dengan sendirinya kepada masyarakat yang menerimanya, tentu hal yang demikian menunjukkan bahwa lapisan makna tersebut justru kian menebal.

Dalam kondisi yang demikian, perlu suatu perangkat sekunder untuk membuka lapisan-lapisan pesan yang terdapat dalam teks untuk memperoleh pemahaman yang utuh dan totalitas yang tidak dapat secara tuntas dipahami dari perspektif semantika teksnya. Dalam kajian linguistik, instrumen sekunder tersebut disebut kajian pragmatik. Asumsi dasar urgensi analisis pragmatik tersebut disebabkan prinsip-prinsip pragmatik dapat lebih memahami makna ujaran secara utuh dan totalitas yang tidak dapat secara tuntas dipahami dari perspektif makna semantiknya.

Dalam kajian linguistik, ilmu pragmatik merupakan kajian relasi antara bahasa dengan konteks yang mendasari penjelasan bahasa tersebut.

(ideologis), modern dan kontemporer (reformatif), bahkan pernah dipraktikkan sendiri oleh Rasulullah sebagai sosok yang paling otoritatif dalam menafsirkan al-Qur'an. Lihat selengkapnya; Musa'id Nasir al-Tayyar, *al-Tafsir al-Lughawi li al-Qur'an al-Karim*, (t.tp.: Dar Ibn al-Jawzi, t.th.), 183-448. Bandingkan dengan; al-Rumi, *Ittijahat al-Tafsir fi al-Qarn al-'Ashr*, 867. Lutfi al-Sabag, *Lamhat fi 'Ulum al-Qur'an wa Ittijahat al-Tafsir* (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1410), 219.

13 Abd Muqsith Ghazali, *Metodologi Studi al-Qur'an* (Jakarta: Gramedia Pustaka Agama, 2009), 119. Bandingkan dengan; 'Abd al-Sabur Shahin, *'Arabiyat al-Qur'an* (t.tp.: Maktabah al-Shahab, t.th.), 67.

Karena itu, untuk mengerti suatu ungkapan atau ujaran secara tepat, akurat dan objektif diperlukan suatu pengetahuan di luar makna kata dan hubungan dengan konteks pemakainya. Posisi pragmatik merupakan disiplin keilmuan yang berhubungan dengan aspek-aspek informasi yang disampaikan melalui bahasa yang tidak dikodekan oleh konvensi yang diterima secara umum dalam bentuk-bentuk yang digunakan linguistik. Akan tetapi, dikodekan secara konvensional dengan konteks di mana pesan itu muncul.[14]

Berangkat dari fenomena di atas, kehadiran pragmatik merupakan kajian yang memperlakukan makna bahasa sebagai relasi yang melibatkan tiga segi (*triadic*), yaitu hubungan tiga arah yang melibatkan bentuk, makna dan konteks. Selain itu, pragmatik juga kajian yang terikat konteks (*context-dependent*).[15] Konteks yang dimaksudkan dalam pragmatik ini bukan hanya konteks personal yang *juz'i*-partikular (*asbab al-nuzul khassah*), melainkan juga konteks impersonal yang *kulli*-universal (*asbab al-nuzul 'ammah*).[16] Dengan demikian, untuk mengerti suatu ungkapan atau ujaran secara tepat, akurat, dan objektif, diperlukan suatu pengetahuan di luar makna kata dan hubungan dengan konteks pemakainya, yaitu pragmatik.

Kecuali itu, objek kajian dalam pragmatik, selain teori deiksis, presuposisi, dan implikatur, juga mempunyai objek kajian menarik, yaitu berupa tindak tutur yang terbagi menjadi tiga kategori: (1) tindak *lokusi* (*locutionary act*) yang berorientasi pada tindak tutur untuk menyatakan sesuatu (*the act of saying something*), (2) tindak *ilokusi* (*illocutionary acts*) yang memusatkan perhatiannya pada tindak tutur untuk melakukan sesuatu (*the act of doing something*), (3) tindak *perlokusi* (*perlocutionary acts*)

14 Louis Cummings, *Pragmatik: Sebuah Perspektf Multidisipliner*, terj. Eti Setiawati, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 2.

15 Konteks bahasa dalam kajian pragmatik, menurut Hymes melipuuti enam dimensi; *Pertama*, tempat dan waktu (*setting*). *Kedua*, pengguna bahasa (*participants*). *Ketiga*, topik pembicaraan (*content*). *Keempat*, tujuan (*purpose*). *Kelima*, nada (*key*). *Keenam*, media (*channel*). Lihat selengkapnya; Joko Nurkamto, *Pragmatik* (Surakarta: FKIP Universitas Sebelas Maret, 2002), 2.

16 Konteks personal-partikular atau konteks mikro (*asbab al-nuzul khassah*) dalam ilmu *Sabab al-Nuzul* disebut dengan istilah *nuzulan*; yaitu ayat-ayat al-Qur'an yang turun karena sebab-sebab tertentu, sementara konteks impersonal-universal atau konteks makro (*asbab al-nuzul 'ammah*) dalam ilmu *Sabab al-Nuzul* disebut dengan istilah *ibtida'an*; yaitu ayat-ayat yang turun tanpa didahului oleh sebab-sebab tertentu. Liha selengkapnya; al-Suyuti, *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*, Vol. I (Beirut: Dar al-Fikr, 1979), 29.

yang mengkonsentrasikan pada tindak tutur untuk memengaruhi mitra bicaranya (*the act of affecting someone*).[17]

Tiga kategori tindak tutur di atas merupakan salah satu operasi dalam kajian pragmatik untuk mengetahui makan ujaran secara objektif, terutama ujaran yang diekspresikan dengan media bahasa tulis sebab pemahaman terhadap suatu bahasa yang senantiasa berpusat pada teks, tanpa melakukan konsultasi dan negosiasi pada konteks yang ada, tentu akan mendapatkan pemahaman yang dangkal, *rigid*, atomistik, dan dogmatis. Dalam konteks yang demikian, kontribusi analisis pragmatik memberikan tawaran yang bersifat *triadik* dan terikat konteks sehingga produk dari pembacaan yang demikian akan terhindar dari bias ideologi tertentu.

Salah-satu konteks yang terdapat dalam al-Qur'an, yaitu ayat-ayat yang mendeskripsikan tentang kisah-kisah, baik kisah para nabi maupun umat-umat terdahulu. Kisah-kisah tersebut, sebenarnya merupakan salah-satu media yang dipilih al-Qur'an dari beberapa variasi gaya bahasa (*asalib muta'adidah*) yang lain, semisal pola naratif (*al-bayan*), pola argumentasi (*al-burhan*), dan pola dialogis-interaktif (*al-takhatub*).[18] Artinya, al-Qur'an merupakan kitab suci hidayah yang di dalamnya, selain memuat *ideal type* (berisi tentang konsep), juga didominasi oleh *arche type* (berisi tentang data historis).[19] Penggunaan *arche type* tersebut disebabkan lebih menghunjam pada *memory file* daripada ajaran yang berbentuk *ideal type*,[20] karena menggambarkan berbagai kejadian dan peristiwa dalam kehidupan riil ataupun imajinatif.[21]

---

17 Jenny Thomas, *Meaning In Interaction; An Introduction To Pragmatics* (London and New York: Routledge, 1995), 49. Bandingkan dengan; Jacob L. Mey, *Pragmatics An Introduction* (Hongkong: Blackwell Publishing, 2001), 120-122. Bandingkan dengan: Abdul Chaer, *Sosiolinguistik: Perkenalan Awal* (Jakarta: Rineka Cipta, 2004), 53-54.

18 Yusuf al-Haj Ahmad, *Mawsu'ah al-I'jaz al-'Ilmi* (Damaskus: Maktabah Dar Ibnu Hajar, 1424), 16. Bandingkan dengan; Ibrahim 'Audain, *al-Bayan al-Qasasi fi al-Qur'an al-Karim* (Riyad: Dar al-Asalah, 1990), 11-15.

19 Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu Epistemologi, Metodologi dan Etika* (Jakarta: Teraju, 2004, hlm. 14-15.

20 Bandingkan dengan; A. Hanafi, *Segi-segi Kesusastraan pada Kisah-Kisah al-Qur'an* (Jakarta: Pustaka al-Husna, 1984), 21.

21 'Abd al-'Aziz Muhammad Faisal, *al-Adab al-'Araby wa Tarikhuh* (Saudi: Departemen Pendidikan Tinggi, 1114), 28.

Sementara itu, data historis yang terdapat al-Qur'an jika dilihat dari sisi bentuknya, terdapat kisah yang menceritakan kehidupan umat masa lampau (*al-umam al-salifah*), yaitu kisah para nabi.[22] Hanya saja, menurut penulis, kisah Maryam yang –sekalipun ia bukan seorang nabi-[23] terdapat dalam al-Qur'an merupakan kisah menarik untuk dikaji dengan menggunakan analisis pragmatik dikarenakan terdapat tiga alasan, sebagaimana berikut.

Pertama, sosok Maryam adalah *public figure* yang fenomenal, suci, dan terhormat. Hal ini karena kitab suci al-Qur'an ketika hendak mendeskripsikan narasi kisah perempuan, peran dan fungsinya diekspresikan dalam dua bentuk: implisit dan eksplisit. Penyebutan secara implisit diekspresikan dengan menggunakan sebutan kalimat *imra'atun* dan *zawjuha*.[24] Sementara penyebutan secara eksplisit, yaitu al-Qur'an menyebutkan secara tegas tanpa inisial apa pun. Dalam konteks ini, al-Qur'an tidak pernah menyebutkan nama seorang aktor dari kalangan perempuan secara eksplisit, kecuali pada satu perempuan spesial yang bernama Maryam,[25] bahkan kebesaran namanya diabadikan dalam satu surat khusus yang bernama "Surat Maryam".[26]

Kedua, kisah Maryam adalah kisah yang kaya dengan nuansa konteks sehingga implikasinya terdapat susunan bentuk gramatikal yang –nyaris—berbeda sekalipun tema yanga diangkat sama. Fenomena ini, salah satunya tampak dalam penggunaan kalimat *fiha* yang berbentuk feminin (*mu'annath*) yang terdapat dalam Q.S. al-Anbiya' [21]: 91,

22 'Abdullah bin Yusuf al-Judai', *al-Muqaddimat al-Asasiyat fi 'Ulum al-Qur'an* (Beirut: Mu'asasah al-Rayyan, 1422), 23.

23 Argumentasi bahwa Maryam bukan seorang nabi dilihat dari teori implikatur dalam perspektif pragmatik bisa dibaca lebih lengkap pada Bab Analisis Pragmatik dan Pesan Keagamaan Kisah Maryam dalam al-Qur'an.

24 Kalimat *zawjun* diekspresikan untuk mengungkap harmonisasi relasi keluarga, seperti istri Nabi Adam dengan kalimat *wa Zawjuka al-Jannata*; sementara kalimat *imra'atun* diekspresikan untuk menunjuk pada kondisi disharmonisasi relasi keluarga, seperti *imra'ata nuh, imra'ata luth, imra'ata fir'aun, imra'ata 'imran,* atau jika al-Qur'an ingin menyebut perempuan perawan, maka pilihan kalimatnya juga *imra'atan*, seperti *imra'atan tamlikuhum* yang merujuk kepada Ratu Balqis. Lihat selengkapnya; 'Aisyah 'Abd. al-Rahman Bint al-Shati', *al-I'jaz al-Bayani li al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Tsaqafah al-Islamiyyah, t.t.), 229-230.

25 Ahmad Zaki Hammad, *Mary The Chosen Women; The Mother of Jesus in The Qur'an* (Amerika: Quranic Literacy Institute, 2001), 3.

26 Fathurrosyid, "Feminisme Kisah Maryam dalam al-Qur'an dan Rekonstruksi Pemahaman Gender Perspektif Pragmatik" dalam *Islamica: Jurnal Studi KeIslaman,* Volume 10 Nomor 2, Maret 2016, 300-323.

sementara penggunaan kalimat *fihi* yang berbentuk maskulin (*mudhakkar*), terdapat dalam Q.S. al-Tahrim [66]: 12. Perbedaan susunan gramatikal tersebut tentu disesuaikan dengan konteks pembicaraan, sekalipun tema yang diangkat sama-sama menjelaskan tentang proses peniupan ruh ke dalam diri Maryam. Implikasi konteks lainnya adalah penyebutan nama Maryam secara jelas dan tegas dalam Q.S. al-Tahrim [66]: 12, sementara kisah yang terdapat dalam Q.S. al-Anbiya' [21]: 91 penyebutan nama tersebut justru dihilangkan.

Ketiga, kisah Maryam yang tersebar dalam berbagai surat dalam al-Qur'an, menurut penulis, memiliki konteks kebahasaan yang menarik untuk dikaji dan memiliki pesan-pesan terdalam (*meaning-ful sense*) yang menarik untuk diungkap secara pragmatik. Salah-satu contohnya adalah potongan ayat tentang kelahiran Maryam yang diabadikan dalam Q.S. Ali 'Imran [03]: 36 sebagai berikut:

فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَىٰ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ

> "Maka tatkala istri 'Imran melahirkan anaknya, dia pun berkata: "Ya Tuhanku, Sesunguhnya Aku melahirkannya seorang anak perempuan; dan Allah lebih mengetahui apa yang dilahirkannya itu; dan anak laki-laki tidaklah seperti anak perempuan. Sesungguhnya aku telah menamai dia Maryam dan aku mohon perlindungan untuknya serta anak-anak keturunannya kepada (pemeliharaan) Engkau daripada setan yang terkutuk."[27]

Potongan ayat yang artinya, "Ya Tuhanku, sesunguhnya aku melahirkannya seorang anak perempuan" jika dianalisis dengan menggunakan pendekatan pragmatik teori tindak tutur, maka bentuk *lokusi* merupakan kalimat informatif (*khabariyyah*) bahwa istri 'Imran memberikan informasi tentang dirinya yang telah melahirkan seorang anak perempuan. Tindak *ilokusi* dari potongan ayat tersebut merupakan kalimat *asertif* yang bermakna mengeluh (*complaining*) akibat rasa kesedihan, penyesalan, dan kekecewaan atas kelahiran bayi yang

27 Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya* (Bandung: Diponegoro, 2010), 54.

dikandungnya. Hal ini disebabkan oleh terjadinya inkonsistensi antara idealita dan realita. Ibunda Hannah melahirkan seorang bayi yang tidak dirindukannya. Bayi yang diimpikan berjenis kelamin seorang lelaki, tetapi justru yang dilahirkannya bayi yang berjenis kelamin perempuan.

Berbeda dengan *lokusi* yang berbasis pada apa yang dikatakan *(the act of saying something)* dan *ilokusi* yang berbasis pada apa yang dikerjakan (*the act of doing something)*, maka tindak tutur *perlokusi* yang berorientasi pada respons mitra tutur *(the act of affecting someone)* tentu saja potongan ayat di atas memberikan satu efek agar Allah memperhatikan penyesalan dan permohonan istri 'Imran. Dalam konteks ini, efek tersebut tampak ketika Allah memberikan respons dengan firman-Nya dalam potongan ayat berikutnya, "dan Allah lebih mengetahui apa yang dilahirkannya itu; dan anak laki-laki tidaklah seperti anak perempuan".[28]

Interpretasi secara pragmatik pada ayat di atas, khususnya dalam teori tindak tutur, *stadium* embrionalnya sejatinya sudah pernah dilakukan oleh ulama-ulama klasik, sekalipun belum dilakukan penjabaran dan reformulasi yang lebih sistematis. Hal ini bisa dibuktikan dari pernyataan para mufasir klasik bahwa potongan ayat tersebut bukan sebuah ungkapan yang berbentuk informatif-deklaratif (*al-ikhbar wa al-i'lam*), tetapi jauh dari itu sebagai bentuk ungkapan rasa penyesalan (*li al-i'tidhar wa al-tahassur*) atas kandasnya harapan dan impian istri 'Imran.[29] Dengan demikian, komitmen pembacaan yang demikian, tentu saja merupakan indikasi konkret bahwa para mufasir klasik telah melakukan interpretasi dan pembacaan secara pragmatik terhadap al-Qur'an, khususnya teori tindak tutur.

Aplikasi interpretasi pragmatik terhadap ayat di atas merupakan satu dari sekian rangkaian ayat kisah Maryam dalam al-Qur'an. Tentu saja, masih terdapat sekian ayat lain yang memerlukan pembacaan serupa untuk memperkaya khazanah tafsir al-Qur'an. Karena itu, buku ini ditulis dengan judul, *Pragmatika Al-Qur'an: Teori dan Aplikasi terhadap Kisah Maryam".*

28 *Ibid*.,
29 Fakhr al-Din al-Razi, *Mafatih al-Ghayb,* Vol. VIII (Beirut: Dar al-Kutb al-'Ilmiyyah, 2000), 204.

B. Bagaimana Buku Ini Ditulis

Buku ini membahas tiga subtema utama. *Pertama*, unsur-unsur intrinsik dan ekstrinsik kisah Maryam dalam al-Qur'an. *Kedua*, eksplorasi pemahaman kisah Maryam dalam al-Qur'an dari perspektif pragmatik. *Ketiga*, pesan-pesan pragmatika kisah Maryam perspektif gender yang terdapat dalam al-Qur'an. Tulisan ini bertujuan untuk merumuskan tentang eksistensi kisah al-Qur'an secara objektif, serta melakukan konstruksi pemahaman kisah Maryam dalam al-Qur'an dari perspektif pragmatik. Hal ini disebabkan selama ini belum ada yang mencoba "memotret" kajian ilmu-ilmu al-Qur'an dari perspektif pragmatik, termasuk juga di dalamnya adalah kisah Maryam dalam al-Qur'an sehingga penelitian ini diharapkan dapat mengisi celah atau "lowongan" tersebut. Selain itu, nilai guna secara praktis tulisan ini adalah memberikan alternatif pemahaman baru kepada masyarakat, sebab dengan pendekatan pragmatik, pesan yang terdapat dalam ayat al-Qur'an tidak lagi dipahami secara gramatikal dan parsial-literal melainkan harus dipahami secara komprehensif, kontekstual, dan fungsional. Penelitian terhadap kisah Maryam dengan menggunakan pendekatan pragmatik memberikan pelajaran berharga kepada masyarakat untuk menghindari sikap dan tindakan anarkis, sebab dalam kisah tersebut, tidak ada satu pun rangkaian kalimatnya yang dibangun menggunakan komunikasi keras dan kasar.

Pendekatan pragmatik yang dimaksudkan dalam konteks penelitin ini, pada mulanya merupakan pendekatan dalam studi sastra yang menitikberatkan pada reseptor sastra. Dalam pandangan Levinson, pragmatik merupakan studi bahasa yang mengkonsentrasikan kajiannya pada relasi antara bahasa dengan konteks kebahasaan sehingga didapatkan pemahaman yang utuh dan totalitas.[30] Pendekatan ini digunakan untuk mengetahui pesan yang disampaikan oleh penutur sesuai konteksnya. Artinya, seorang mitra tutur dituntut tidak hanya mengetahui makna kata dan relasi gramatikal antara kata tersebut, tetapi mitra tutur harus berusaha menarik kesimpulan dari sesuatu yang dapat menghubungkan antara apa yang dikatakan dengan apa yang diasumsikan oleh penutur.

30 Stephent C. Levinson, *Pragmatic* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 21-24.

Pendekatan pragmatik tersebut digunakan dalam buku ini karena ada dua apsek penting. *Pertama*, al-Qur'an adalah kitab suci yang pesan-pesannya menggunakan media bahasa Arab. Tentu saja, pragmatik yang notabene merupakan pendekatan linguistik adalah bagian dari yang tidak terpisahkan dalam kajian al-Qur'an. *Kedua*, pesan-pesan yang terdapat dalam ayat al-Qur'an tidak hadir dalam bentuk *cultural vacum.* Kemunculan suatu teks selalu dan senantiasa berinteraksi dengan realitas. Dialektika antara teks dan konteks tersebut dengan sendirinya memberikan makna yang berlapis-lapis. Dalam kondisi yang demikian, pragmatik merupakan pendekatan untuk membongkar lapisan-lapisan pesan yang terendap dalam teks untuk memperoleh pemahaman yang utuh dan totalitas yang tidak dapat secara tuntas dipahami dari perspektif semantika teksnya sebab pendekatan pragmatik memperlakukan makna sebagai suatu relasi yang melibatkan tiga segi (*triadic*); berupa bentuk, makna dan konteks, serta relasi yang terikat konteks (*context-dependent*).

Kerangka teori yang dipakai untuk memperlihatkan ukuran-ukuran atau kriteria yang dijadikan dasar untuk membuktikan kisah Maryam ini, penulis menggunakan teori sastra,[31] sebab menurut ahli sastra, suatu karya dapat digolongkan sebagai karya sastra apabila mempunyai tiga elemen *literariness* (aspek sastra), termasuk al-Qur'an.[32] *Pertama*, keindahan gaya bahasa sehingga banyak memilik variasi. *Kedua*, terjadinya proses defamiliarisasi dalam diri si pembaca. Ketika seseorang membaca al-Qur'an, maka otomatis ia akan takjub padanya. Sayyid Qutb (w. 1386/1966) menyebut proses ketakjuban ini dengan istilah *mashurun bi al-Qur'an* (tersihir oleh Al-Qur'an), sebagaimana kejadian yang dialami oleh 'Umar bin Khattab. Demikian pula yang dialami oleh sosok al-Walid bin Mughirah, walaupun ia tetap kafir, dari pernyataan lantangnya *inna lahu lahalawah* (*sungguh al-Qur'an ini kalimat-kalimatnya sangat indah*),

31 Teori sastra adalah pendekatan yang mengarah untuk mengasah dan menggugah perasaan pembaca secara rohani sehingga menimbulkan kegembiraaan di dalam jiwa lalu menerimanya atau mendatangkan kepedihan lalu menolaknya. al-Qur'an memperhatikan pendekatan ini karena ia tidak hanya didasarkan kepada pikiran untuk menerima, tetapi juga kepada perasaan untuk bisa tertarik. Lihat selengkapnya; Ahmad Badawi, *Min Balaghat al-Qur'an,* Juz I (Kairo: Nahdah Misr, 2005), 37.

32 Yusuf Rahman, "Nilai Sastra al-Qur'an" dalam *Studi Ilmu al-Qur'an* (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 1997), 67.

jelas-jelas mengindikasikan ke arah defamiliarisasi tersebut.[33] *Ketiga*, proses interpretasi sebagai konsekuensi dari elemen pertama dan kedua. Proses interpretasi dalam konteks ini adalah respons pembaca atau pendengar terhadap kedua elemen di atas sehingga dalam kajian studi Islam, banyak orang yang mengkaji aspek estetika al-Qur'an, aspek retorika dan sebagainya.

Buku ini merupakan jenis penelitian pustaka (*library research*). Hal karena data yang digunakan adalah data kepustakaan murni berupa buku atau literatur yang terkait dengan pembahasan tema utama. Dalam konteks ini, tema utama yang menjadi fokus penelitian ini adalah kisah Maryam dalam al-Qur'an. Sedangkan jenis datanya dikategorikan penelitian kualitatif, yaitu penelitian yang menghasilkan data secara deskriptif dari objek penelitian yang diamati.[34]

Sumber data primer dalam buku ini adalah mushaf al-Qur'an yang terkait langsung dengan konstruksi kisah Maryam dalam al-Qur'an yang terdiri dari 31 ayat yang tersebar di empat surat, yaitu 11 ayat fase Madinah yang terdapat dalam Q.S. Ali 'Imran [4]: 33-37, 42-47; 18 ayat fase Makkah yang terdapat dalam Q.S. Maryam [19]: 16-33; 1 ayat fase Makkah yang terdapat dalam Q.S. al-Anbiya' [21]: 91, dan 1 ayat fase Madinah yang terdapat dalam Q.S. al-Tahrim [66]: 11.

Data sekundernya adalah data-data yang tidak terkait langsung dengan konstruksi kisah Maryam akan tetapi relevan dalam pembacaan dan pemaknaan kisah tersebut secara totalitas. Data tersebut berupa kitab-kitab tafsir atau buku-buku yang membahas tentang masalah kisah Maryam dan pragmatik serta data-data lain yang memiliki relevansi erat dengan pembahasan ini. Data-data sekunder ini berperan sebagai konteks untuk menjelaskan data primer.

Data-data yang diperoleh dari data primer dan sekunder dikumpulkan dengan cara-cara sebagai berikut; *Pertama*, menetapkan

33 Kisah defamiliarisasi yang dialami Walid ibn Mughirah ini, bisa dilihat kisah-kisah sejarah Nabi Muhammad saw. Lihat selengkapnya; al-Baihaqi, *Dala'il al-Nubuwwah,* juz II (Kairo: Dar al-Kutb al-'Ilmiyyah, 1408), 199. Bandingkan juga dengan; Malik Bin Nabi, *al-Zahirat al-Qur'aniyat* (Shiria: Dar al-Fikr, 1420), 191. Lihat juga; Mustafa Muslim, *Mabahith fi I'jaz al-Qur'an* (Damaskus: Dar al-Qalam, 1426), 45.

34 Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2009), h. 4

pokok persoalan yang dikaji, yaitu "kisah Maryam dalam al-Qur'an" yang ditunjukkan dengan kata "Maryam". Pelacakan dan pengumpulannya menggunakan bantuan kitab *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfadh al-Qur'an al-Karim*, *Mu'jam Mufradat Alfadh al-Qur'an, Fath al-Rahman li Talib Ayat al-Qur'an dan* memanfaatkan al-Qur'an digital, sepeti *al-Maktabah al-Shamilah* guna mempermudah pelacakan dan penulisan teks tafsir. *Kedua*, mengumpulkan data primer berupa beberapa ayat yang berkaitan dengan tema[35] tersebut, kemudian diurut, ditetapkan dan dianalisis dengan menggunakan teori *tartib nuzuli* perspektif 'Izzah Darwazah.[36] *Ketiga*, mengumpulkan data sekunder yang berperan sebagai konteks untuk menjelaskan dan menganalisis data primer.

Setelah data primer dan sekunder terkumpul, maka penulis melakukan kegiatan analisis data yang dilaksanakan dengan beberapa langkah sebagai berikut: *Pertama*, analisis kebahasaan. Pada analisis ini, penulis menggunakan analisis semantik, sintaksis, morfologis dan sintagmatik-paradigmatik.[37] Analisis ini memberikan gambaran makna kata serta korelasinya dengan kata-kata lain yang terdapat dalam kisah. *Kedua*, analisis korelasional. Analisis ini dilakukan dengan cara mengkorelasikan beberapa ayat yag telah dikumpulkan dan mencari hubungan antara ayat yang sedang diteliti dengan ayat sebelum dan sesudahnya. *Ketiga*, analisis wacana kritis. Analisis ini digunakan untuk menyingkap kepentingan dan ideologi yang terselip di balik bahasa yang digunakan. Bahasa dalam konteks ini, dipahami sebagai representasi yang berperan dalam membentuk subjek tertentu, tema-tema wacana tertentu maupun strategi di dalamnya.[38] Termasuk dalam konteks ini ayat-ayat

35 Kegiatan menafsirkan al-Qur'an dengan cara mengumpulkan ayat-ayat al-Qur'an dan disusun berdasarkan urutan tema kajian, dalam tipologi tafsir disebut *tafsir maudu'i*. Lihat selengkapnya; Mustafa Muslim, *Mabahith fi al-Tafsir al-Maudu'i* (Damaskus: Dar al-Qalam, 1989), 15.

36 'Izzah Darwazah, *al-Tafsir al-Hadith: Tartib al-Suwar Hasab al-Nuzul,* Vol. I, II dan III (Kairo: Dar Ihya' al-Kutb al-'Arabiyah, 1421).

37 Analisis sintagmatik adalah analisis yang mencoba menghubungkan antara satu kata dengan kata lain, baik di depan atau di belakangnya, dalam satu susunan kalimat. Analisis paradigmatik adalah analisis pada hubungan sebagian kata yang tidak kita pilih untuk diucapkan dengan kata-kata yang kita ucapkan. Alan D. Cruse, *Meaning in Language: An Introduction to Semantic and Pragmatic* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 145. Lihat juga; Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2012), 6-7.

38 Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media* (Yogyakarta: LKiS, 2001), 7.

tentang kisah al-Qur'an sehingga dapat melahirkan analisis objektif dalam memberikan gambaran utuh tentang kisah Maryam dalam al-Qur'an.

C. Sistematika Sajian

Buku ini terdiri dari lima bab, sebagai berikut:

Bab *pertama* berisi pendahuluan dan kerangka teori serta metode yang digunakan. Bab *kedua* menguraikan tentang kisah dan pragmatika al-Qur'an. Pembahasan dalam bab ini terdiri beberapa subbab: definisi kisah al-Qur'an, unsur-unsur intrinsik dan ekstrinsik kisah dalam al-Qur'an, tujuan dan faedah kisah dalam al-Qur'an. Selain itu, dalam subbab ini juga dibahas tentang teori pragmatik yang meliputi definisi pragmatik, sejarah perkembangan pragmatik, perbedaan semantik, sintaktik dan pragmatik, serta objek kajian pragmatik. Selanjutnya, subbab ini dikahiri dengan penjelasan tentang pragmatika al-Qur'an yang meliputi definisi pragmatika al-Qur'an, asumsi dasar pragmatika al-Qur'an, cara kerja pragmatika al-Qur'an, dan epistemologi pragmatika al-Qur'an, ilmu *Ma'ani* dan *sabab al-Nuzul*.

Bab *ketiga* mendeskripsikan tentang struktur kisah Maryam dalam al-Qur'an. Pembahasan dalam bab ini terdiri dari dua subbab. *Pertama*, deskripsi ayat-ayat kisah Maryam dalam al- Qur'an, meliputi uraian distribusi kosakata Maryam dalam al-Qur'an, ayat-ayat kisah Maryam dalam al-Qur'an, kesatuan tema surat kisah Maryam, dan kompilasi kisah Maryam dalam al-Qur'an. *Kedua*, analisis unsur-unsur intrinsik dan ekstrinsik kisah Maryam, meliputi uraian mengenai tema, plot atau alur, penokohan, latar peristiwa, dan gaya bahasa.

Bab *keempat* berisi tentang analisis pragmatika dan pesan keagamaan kisah Maryam dalam al-Qur'an. Pembahasan dalam bab ini dimulai dari hal berikut. *Pertama*, kajian pragmatika kisah Maryam yang meliputi: Maryam mengandung dan melahirkan; profil keluarga ideal 'Imran Ibn Mathan; dan potret kehidupan dan pendidikan Maryam. *Kedua*, objek pragmatika kisah Maryam yang meliputi: *deiksis*, *presuposisi*, *implikatur,* dan tindak tutur kisah Maryam. *Ketiga*, pesan keagamaan pragmatika kisah Maryam perspektif gender yang meliputi psikologi kepribadian Maryam; akses perlawanan terhadap tradisi misoginis; akses teologis-

edukatif, serta akses spiritual di wilayah publik, perlawanan perempuan terhadap pelecehan seksual; pencegahan gizi buruk yang dilakukan oleh perempuan; konsep *single parent* dan *parenting* dalam keluarga.

Bab *kelima* adalah penutup. Tentu saja dalam hal ini berisi kesimpulan yang merupakan jawaban dari pokok permasalahan yang diuraikan secara singkat dan diikuti dengan implikasi teoritik.

BAB II

KISAH-KISAH & PRAGMATIKA AL-QUR'AN

A. Eksistensi Kisah dalam Al-Qur'an

1. Definisi Kisah Al-Qur'an

Kata "kisah" secara etimologi berasal dari bahasa Arab *qissah* dari akar kata *qassa-yaqussu* yang mengandung beberapa arti. *Pertama*, memotong, sebagaimana terlihat dalam ungkapan *qasastu al-sha'r* (saya memotong rambut). *Kedua*, menjelaskan, sebagaimana terlihat dalam firman Allah Swt. dalam Q.S. Yusuf [12]: 03, *nahnu naqussu 'alaika ahsana al-qasas* (Kami menjelaskan pada-Mu sebaik-baik penjelasan). *Ketiga*, mengikuti jejak, sebagaimana dalam ungkapan *qasastu al-shai'* (saya mengikuti jejaknya sedikit demi sedikit). *Keempat*, mengurangi atau mengambil, sebagaimana dalam ungkapan *qassa Allahu biha khatayahu* (Allah mengurangi dengannya dosa-dosanya).[39]

Manna' al-Qattan[40] menjelaskan bahwa kata kisah mempunyai dua arti. *Pertama*, mengikuti jejak atau menelusuri bekasnya, sebagaimana terungkap dalam Q.S. al-Kahfi [18]: 64 dan Q.S. al-Qasas [28]: 11. *Kedua*, mempunyai arti cerita, kabar dan atau kisah, sebagaimana termaktub dalam Q.S. Ali 'Imran [03]: 62 dan Q.S. Yusuf [12]: 111.

Kata "kisah" secara terminologis adalah suatu media untuk menyalurkan atau menyampaikan sesuatu tentang kehidupan atau sebagian dari kehidupan lewat pengungkapan suatu peristiwa atau

39 Abu al-Fadl Jamaluddin Muhammad bin Makram Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab,* Vol. VII (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), 73.

40 Manna' al-Qattan, *Mabahith fi 'Ulum al-Qur'an* (t.t.: Manshurat al-'Ashr al-Hadith, 1973), 305.

sejumlah peristiwa yang antara satu dengan lainnya saling berkait serta memiliki pendahuluan dan penutupan.[41]

Dengan demikian, kisah al-Qur'an adalah peristiwa hal ikhwal umat-umat terdahulu, rasul-rasul mereka serta peristiwa-peristiwa yang terjadi pada masa lampau, masa kini dan masa yang akan datang.[42] Semua peristiwa tersebut, menurut Syekh Muhammad 'Abduh (w. 1323/1905), tidak disajikan secara detail, kronologis, dan sistematis sebab al-Qur'an bukanlah kitab yang berisi ensiklopedia sejarah, tetapi merupakan kitab hidayah yang memuat nasehat untuk menerangkan hukum-hukum Allah Swt. sebagai peringatan bagi orang-orang yang ingkar pada Nabi Muhammad saw. serta juga bertujuan memantapkan hatinya (*tathbit al-qulub*)[43] dan pengikut-pengikutnya.[44]

Dari definisi di atas, peneliti berkesimpulan bahwa kisah dalam al-Qur'an adalah kisah yang mengungkapkan suatu peristiwa yang terkait dengan suatu umat terdahulu, nabi-nabi mereka serta peristiwa-peristiwa yang terjadi pada masa lampau (*qissat al-madiyyah*), masa kini (*qissat al-hadirah*) dan masa yang akan datang (*qissat al-mustaqbalah*) pada saat diturunkannya al-Qur'an. Kisah tersebut, disajikan dalam satu tema secara utuh dan totalitas ataupun hanya fragmentasinya[45] saja sebagai pelajaran (*al-'ibrah*)[46] dan nasehat (*al-nasihah*)[47] bagi manusia dalam menjalani kehidupan dunia ini.

2. Unsur-unsur Intrinsik dan Ekstrinsik Kisah dalam Al-Qur'an

Dalam studi karya sastra, struktur kisah pada dasarnya mempunyai dua unsur. *Pertama*, unsur intrinsik, yaitu sesuatu yang membangun karya sastra dari dalam, meliputi bahasa, tema dan amanat, peristiwa,

41 Muhammad Kamil Hasan, *al-Qur'an wa al-Qisas al-Hadithah* (Beirut: Dar al-Buhuth al-Islamiyah, 1970), 9.

42 Abdul Jalal, *Ulumul Qur'an* (Surabaya: Dunia Ilmu, 1988), 294.

43 Lihat Q.S. Hud [11]: 120.

44 Bagi Muhammad 'Abduh, kisah yang terdapat dalam al-Qur'an hanyalah sebagai perumpamaan *(al-tamthil)* saja, sebagaimana kisah drama kosmis penurunan Nabi Adam ke dunia. Lihat selengkapnya; Muhammad Rashid Rida, *Tafsir al-Manar*, Vol. II (Mesir: al-Hai'ah al-Misriyah, 1990), 165-166. Bandingkan dengan; Abd al-Majid 'Abd al-Salam al-Muhtasib, *Ittijahat al-Tafsir fi al-'Ashr al-Rahin*, Vol. II ('Amman: Maktabah al-Nahdat al-Islamiyah, 1402), 131-140.

45 Syihabuddin Qalyubi, *Stilistika al-Qur'an: Pengantar Orientasi Studi al-Qur'an* (Yogyakart: Titian Ilahi Press, 1997), 66.

46 Lihat Q.S. Yusuf [12]: 111

47 Lihat Q.S. Hud [11]: 120.

alur, penokohan, *setting*, *point of view* dan gaya bahasa. *Kedua*, unsur ekstrinsik, yaitu sesuatu yang membangun karya sastra dari luar yang meliputi kondisi geografis, sosial, budaya, politik, dan pendidikan pengarang.

Unsur-unsur tersebut sengaja ditampilkan agar ceritanya terasa hidup di hadapan pembaca sehingga mereka seolah-olah terlibat dan menyaksikan secara langsung adegan demi adegan dalam peristiwa yang disuguhkannya. Tentu saja, al-Qur'an yang merepresentasikan dirinya sebagai karya sastra terbesar (*al-kitab al-'arabiyyah al-akbar*) juga tidak bisa lepas dari unsur-unsur intrinsik tersebut agar pesan-pesannya membekas dan menghunjam ke dalam jiwa. Unsur-unsur intrinsik tersebut meliputi unsur peristiwa (*'unsur al-ahdath*), unsur penokohan (*'unsur al-akhshas*) dan unsur dialog (*'unsur al-hiwar*).[48]

Namun demikian, gaya yang ditempuh kisah al-Qur'an dalam mendeskripsikan unsur-unsurnya jauh berbeda dengan karya sastra pada umumnya sebab al-Qur'an merupakan kitab suci berisi petunjuk dan bukanlah buku ensiklopedi sejarah yang hendak mengupas tuntas perjalanan hidup seseorang. Karena itu, unsur-unsur intrinsik dalam kisah al-Qur'an bukanlah kebutuhan mutlak (*laisat bi al-darurah*) yang mendesak untuk ditampilkan, kecuali unsur peristiwanya saja, semisal unsur tokoh dan dialog dan *setting* tempat dan waktu.[49] Unsur nonperistiwa tersebut ada yang ditonjolkan (*al-ibraz*) dalam satu sisi, tetapi di sisi lain ada yang disamarkan (*al-ibham*).[50]

3. Tujuan dan Faedah Kisah dalam Al-Qur'an

Kisah-kisah yang terdapat dalam al-Qur'an menggunakan penyampaian dan karakteristik penggambaran tersendiri sebab kisah tersebut mempunyai ideal moral (*maghza*) yang jauh berbeda dengan kisah-kisah lainnya sehingga dengan karakteristik demikian, substansi

48 Muhammad Ahmad Khalafallah, *al-Fann al-Qasasi fi al-Qur'an al-Karim* (Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Misriyyah, 1951), 202.

49 Ibrahim 'Abd al-Rahman Khalifah, *al-Mawsu'ah al-Qur'aniyyah al-Mutakhassisah* (Mesir: al-Majlis al-A'la, 1423), 178.

50 Misalnya tidak disebutkannya unsur tempat dalam Q.S. Yusuf [12]: 16, unsur waktu dalam Q.S. Yusuf [12]: 99 dan unsur tokoh dalam Q.S. al-Kahfi [18]: 25. Lihat selengkapnya; Khalifah, *al-Mawsu'ah al-Qur'aniyyah al-Mutakhassisah*, 178. Periksa juga; 'Abd al-Salam Ahmad Raghib, *Wazifat al-Surat al-Fanniyah fi al-Qur'an* (Mesir: al-Babi al-Halabi, 1422), 292

dari kisah tersebut tidak dimaksudkan sebagai karya sastra semata, tetapi juga merupakan media memperkokoh keimanan, memberikan petunjuk serta menjelaskan perintah dan larangan syariat Islam.[51]

Seorang penulis buku berjudul *Min Rawa'i' al-Bayan*,[52] Muhammad Sa'id Ramadan al-Buti (w. 1434/2013) menegaskan bahwa tujuan ditampilkannya kisah dalam al-Qur'an terbagi menjadi dua hal. *Pertama*, tujuan primer (*ghard asasi*) yaitu merealisasikan seluruh pesan-pesan (*tahqiq al-ma'na*) al-Qur'an yang ditujukan pada manusia. *Kedua*, tujuan sekunder (*gard far'i*) berupa (1) menetapkan eksistensi wahyu Allah Swt. dan kebenaran kerasulan Nabi Muhammad saw.; (2) pelajaran dan nasehat bagi manusia; (3) memberikan rasa tenteram dan tegar pada diri Rasulullah dalam berdakwah.

Kecuali itu, dari sudut tinjauan sastra, tujuan, dan faedah kisah dapat merangsang pembaca untuk terus mengikuti peristiwa dan pelakunya. Bahkan, kisah dapat memengaruhi orang-orang terpelajar maupun orang biasa,[53] karena itu, wajar jika mayoritas orang menggandrungi kisah yang disampaikan dalam media massa maupun berbentuk buku.[54]

B. Teori Pragmatik

1. Definisi Pragmatik

Sejak masa kemunculannya, definisi pragmatik sangat banyak, bahkan antara pakar satu dengan yang lain cenderung berbeda meski secara esensial-substansial fokus kajian mereka sama. Perbedaan ini, selain berdasarkan *back ground* keilmuan, juga disebabkan konsep pragmatik itu sendiri masih diperdebatkan (*debatable*). Namun demikian, penulis hendak memaparkan tiga definisi saja.

---

51 Mahmud al-Sayyid Hasan, *Rawa'i'u al-I'jaz fi al-Qasas al-Qur'ani* (Iskandariyah: al-Maktab al-Jami'i al-Hadith, t.th.), 61-62. Periksa juga; Muhammad Qutb, *Nazarat fi Qasas al-Qur'an* (Makkah: Rabitah al-'Alam al-Islami, t.th.), 13-14.

52 Muhammad Sa'id Ramadan al-Buti, *Min Rawa'i'u al-Bayan: Ta'ammulat 'Ilmiyyah wa Adabiyah fi Kitab Allah* (Beirut: Mu'asasah al-Risalah, 1420), 191-195. Bandingkan dengan; Kazim al-Zawahiri, *Bada'i'u al-Idmar al-Qasasi fi al-Qur'an al-Karim* (Beirut: Dar al-Fikr, 1412), 23-24. Lihat juga; Hasan, *Rawa'i'u al-I'jaz fi al-Qasas al-Qur'ani,* 61-62. Mahmud bin Ahmad bin Salih al-Dawsari, *'Azamat al-Qur'an al-Karim* (Beirut: Dar Ibn al-Jawzi, 1426), 299-317.

53 A. Hanafi, *Segi-segi Kesusastraan pada Kisah-Kisah al-Qur'an* (Jakarta: Pustaka al-Husna, 1984), 21.

54 Qalyubi, *Stilistika al-Qur'an: Makna di Balik Kisah Ibrahim*,158.

Pertama, pendapat George Yule, yang menyebutkan empat definisi: (1) kajian terhadap maksud pembicara (*speaker meaning*), (2) kajian terhadap makna sesuai konteksnya (*contextual meaning*), (3) kajian terhadap makna yang diujarkan atau dikomunikasikan oleh pembicara (*how more gets communicated than is said*), (4) kajian terhadap bentuk ekspresi sesuai jarak sosial yang membatasi partisipan yang terlibat dalam percakapan tertentu (*the expression of relative distance*).[55]

Kedua, Jenny Thomas membagi definisi pragmatik menjadi dua perspektif. Perspektif sosial menjadikan pragmatik sebagai ilmu yang berhubungan dengan makna penutur (*speaker meaning*). Perspektif kognitif menjadikan pragmatik sebagai ilmu yang berhubungan dengan interpretasi terhadap ujaran (*utterance interpretation*).[56] Karena itu, definisi pragmatik menurut Thomas adalah suatu disiplin keilmuan yang mengkaji makna dalam interaksi (*meaning in action*) sebab pemaknaan merupakan proses dinamis yang melibatkan negosiasi antara penutur dan mitra tutur serta konteks ujaran, baik fisik, sosial, dan konteks linguistik, serta makna lain yang punya nilai potensial.[57]

Ketiga, Stephent C. Levinson mengemukakan dua definisi pragmatik: (1) *pragmatics is the study of the relations between language and context the are basic to an account of the language understanding* (pragmatik adalah studi hubungan antara bahasa dengan konteksnya yang merupakan dasar penentuan pemahamannya), (2) *pragmatics is the study of the ability of language users to pair sentences with the contexs in wich they would be appropriate* (pragmatik adalah studi kemampuan para pengguna bahasa untuk menyesuaikan pasangan kalimat dengan konteks kebahasaan).[58]

Tawaran definisi Levinson di atas, definisi pertama berimplikasi pada ketepatan isi pembicaraan seorang penutur dalam situasi tertentu, misalnya membicarakan pesta ulang tahun pada saat membesuk orang sakit. Ketepatan isi pembicaraan tersebut dalam kajian pragmatik disebut dengan istilah *appropriateness in meaning*. Berbeda dengan definisi pertama, definisi kedua berimplikasi pada ketepatan bentuk pembicaraan

55 George Yule, *Pragmatics* (Oxford: Oxford Universty Press, 2006), 3-4.
56 Jenny Thomas, *Meaning in Interaction: an Introduction to Pragmatics* (New York: Longman, 1995), 2.
57 Ibid., 22
58 Stephent C. Levinson, *Pragmatics* (Cambridge: Cambridge Univercity Press, 1983), 31-34.

seorang penutur, misalnya memanggil "bos" pada seorang ustaz atau dosen. Ketepatan bentuk pembicaraan tersebut dalam kajian pragmatik disebut *appropriateness in form*.

Dari beberapa definisi di atas dapat disimpulkan bahwa pragmatik adalah suatu disiplin keilmuan yang mengkaji relasi bahasa dengan pengguna bahasa (*language users*), maksud pembicara (*speaker meaning*) dan relasi antar bahasa dengan konteks kebahasaaan (*language context*) yang menjadi dasar penentu pemahaman.[59] Dengan demikian, keberadaan konteks kebahasaan merupakan komponen yang signifikan dalam pemahaman mengingat suatu kata atau kalimat tidak akan lahir dalam ruang kosong (*vacum cultural*), tetapi berdialektika dengan realitas sosial yang mengitarinya. Karena itu, tugas mitra tutur dalam memahami bahasa tidak saja dituntut mengetahui makna kata berdasarkan relasi gramatikalnya saja, tetapi yang lebih objektif harus mampu menarik kesimpulan berdasarkan konteks kebahasaan.

2. Sejarah Perkembangan Pragmatik

Ilmu linguistik yang berorientasi pada kajian fonetik, morfologi, dan fonemik, pada tahun 1930-an, mendapatkan porsi kajian yang sangat menggembirakan. Kajian yang terkait dengan persoalan sintaksis, pada era –yang populer dengan sebutan *Bloomfield*–tersebut, dalam posisi termarginalkan dari percaturan ilmu linguistik. Marginalisasi tersebut disebabkan kajian terhadap sintaksis diduga sangat problematik, utamanya dalam hal proses analisis terhadap isi dan pesan makna yang termuat di dalamnya.

Berbeda dengan era *Bloomfield* yang memperlakukan kajian ilmu linguistik secara diskriminatif, pada era berikutnya, bentuk diskriminasi tersebut mampu dihilangkan. Indikasi tersebut tampak pada awal 1970-an sehingga kajian terhadap sintaksis mendapat apresiasi dan sambutan yang luar biasa dari masyarakat. Pada era tersebut, para linguis yang bernuansa transformatif-generatif, mendeklarasikan bahwa kajian

59 Bambang Kaswati Purwo, *Pragmatik dan Pengajaran Bahasa: Menyibak Kurikulum 1984* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), 15. Lihat juga; Henry Guntur Tarigan, *Pengajaran Pragmatik* (Bandung: Angkasa, 1990), 33. Lihat juga; Asim Gunarwan, *Pragmatik: Pandangan Mata Burung* (Jakarta: Unika Atmajaya, 1993), 3.

terhadap sintaksis tidak dapat dipisahkan dari konteksnya. Dalam konteks yang demikian, maka muncul sosok sekaliber Ross dan Lakoff dengan gagasan barunya dalam kajian linguistik yang disebut dengan ilmu pragmatik, terutama untuk linguistik yang berkembang di belahan bumi di Amerika.

Sekalipun demikian, istilah pragmatik, sejatinya tidak bisa dipisahkan dengan nama seorang filosof terkenal, yaitu Charles Morris sebab terminologi pragmatik mulai diperkenalkan olehnya. Hanya saja, satu hal yang tidak bisa dipungkiri bahwa gagasan tentang teori pragmatik tersebut diadopsi Morris dari tokoh filosof pendahulunya, utamanya terkait dengan konsentrasi mereka pada ilmu lambang yang disebut ilmu semiotik. Filosof yang menginspirasi Morris tersebut adalah Charles Sanders Pierce, pada awal abad dua puluh di satu sisi, dan filosof Ferdinand de Saussure pada sisi yang lain.[60]

Adopsi gagasan ilmu semiotik di atas, selanjutnya dijabarkan lebih lanjut oleh Morris bahwa dalam kajian semiotik terdapat tiga objek wilayah kajian, yaitu semantik, sintaktik, dan pragmatik.[61] Hanya saja, perbedaan yang sangat tajam antara ketiganya, lanjut Morris berkisar pada tiga hal. *Pertama*, sintaksis merupakan cabang linguistik yang menelaah relalsi formal antara tanda-tanda yang satu dengan tanda yang lain. *Kedua*, semantik lebih difokuskan pada kajian relasi tanda-tanda dengan objek-objek yang merupakan wadah penerapan tanda-tanda tersebut. *Ketiga*, pragmatik mengkaji relasi tanda-tanda dengan para penafsir atau interpretator.[62]

Pertumbuhan dan perkembangan kajian pragmatik, Asim Gunarwan menyatakan bahwa hal itu disebabkan adanya empat kecenderungan.[63]

60 Ma'in Ziyadah, *al-Mausu'at al-Falsafiyah al-'Arabiyah: al-Istilahat wa al-Mafahim,* Jd. I (t.tp.: Ma'had al-Inma' al-'Arabi, t.th.), 500. Bandingkan dengan; Fathurrosyid, *Semiotika Kisah al-Qur'an* (Surabaya: Pustaka Radja, 2014), 43. Bandingkan juga; Sugeng Sugiyono, *Lisan dan Kalam: Kajian Semantik al-Qur'an* (Yogyakarta: Suka Press, 2009), 22-23.

61 Menurut E. Casser dalam *Philosophy of Symbolic Forms* bahwa teori kebahasaan dibagi menjadi tiga cabang yaitu; *Pertama*, semantik yang berhubungan dengan makna-makna tanda bahasa. *Kedua*, sintaktik yang berhubungan dengan kombinasi tanda-tanda. *Ketiga*, pragmatik yang berhubungan dengan asal-usul, pemakaian, dan akibat pemakaian tanda-tanda itu dalam tingkah laku di mana mereka berada (fungsi tanda itu). Lihat selengkapnya; Stephen Ullmann, *Pengantar Semantik,* Terj. Sumarsono (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2007), 17.

62 R. Kunjana Rahardi, *Pragmatik* (Yogjakarta: Erlangga, 2005), 45-47.

63 Asim Gunarwan, "Dari Pragmatik ke Pengajaran Bahasa" dalam *Makalah Seminar Bahasa dan Sastra Indonesia dan Daerah,* IKIP Singaraja, 2004, 05-07.

Pertama, antisintaksisme. Kecenderungan ini merupakan antitesis terhadap gagasan Chomsky yang memperlakukan kajian sintaksis pada posisi superordinat dan menganggap kajian fonologi, morfologi dan semantik pada posisi subordinat. Eksistensi sintaksis menjadi kajian sentral, sementara fonologi, morfologi dan fonologi dianggap periferal. Analisis linguistik yang bersifat *syntax oriented* ini, akhirnya mendapat resistensi dari tokoh George Lakoff dan Haji John Robert Ross. Menurut keduanya, bentuk komunikasi lisan maupun tulisan tidak akan mengalami hambatan apa-apa, sekalipun struktur sintaksisnya tidak baik (*ill formed*).

Kedua, sosial-kritis. Para linguis Britania (Eropa) dan Jerman sangat alergi dengan kajian bahasa yang berorientasi pada struktur kebahasaan semata. Mereka lebih suka mengembangkan disiplin keilmuan bahasa sebagai kajian kritis terhadap kondisi sosial. Bahasa merupakan media komunikasi untuk melakukan aksi-aksi pemberdayan sosial yang relevan dengan situasi dan kultur masyarakat.

Ketiga, tradisi filsafat. Kecenderungan tradisi ini dipelopori oleh Bertrand Russel, Ludwig Wittgenstein, John L. Austin, dan John R. Searle. Kajian yang dilakukan mereka terhadap bahasa dan penggunaannya senantiasa dikaitkan dengan persoalan logika. Tidak itu saja, pengaruh para filosof bahasa, misalnya Austin, Searle dan Grice, ternyata dalam kajian pragmatik jauh lebih besar daripada pengaruh Lakoff dan Ross.

Keempat, tradisi etnometologi. Tradisi ini merupakan cabang sosiologi yang mengkaji cara para anggota masyarkat tutur (*specch community*) mengorganisasi dan memahami aktivitas mereka. Dalam konteks yang demikian, bahasa dikaji tidak didasarkan pada aspek gramatikalnya, melainkan berdasarkan pada cara pengguna interaksi bahasa saling memahami apa yang mereka komunikasikan. Artinya, kajian etnometologis ini lebih diorientasikan pada konteks komunikasi, bukan pada tataran struktur-gramatikalnya saja.Deskripsi perkembangan pragmatik di atas menginformasikan secara implisit bahwa pragmatik merupakan suatu cabang ilmu yang baru dalam teori linguistik. Ilmu ini muncul disebabkan adanya bentuk diskriminasi terhadap cabang ilmu linguistik yang hanya berpusat pada kajian fonologi, morfologi, dan

semantik. Ilmu ini merupakan bagian dari ilmu semiotik yang berorientasi pada pemahaman makna linguistik yang tidak hanya fokus kepada bentuk gramatikalnya semata, tetapi lebih jauh dinegosiasikan pada konteks nonlinguistik.

3. Perbedaan Semantik, Sintaktik, dan Pragmatik

Linguistik berarti ilmu bahasa. Tentu saja, sebagai ilmu bahasa, linguistik memiliki berbagai cabang, di antaranya ilmu fonologi, morfologi, sintaksis, semantik, dan pragmatik. Hanya saja, menurut E. Casser dalam *Philosophy of Symbolic Forms* bahwa teori kebahasaan dibagi menjadi tiga cabang. *Pertama*, semantik yang berhubungan dengan makna-makna tanda bahasa. *Kedua*, sintaktik yang berhubungan dengan kombinasi tanda-tanda. *Ketiga*, pragmatik yang berhubungan dengan asal-usul, pemakaian, dan akibat pemakaian tanda-tanda itu dalam tingkah laku di mana mereka berada (fungsi tanda itu).[64]

Jika demikian yang dimaksud dengan semantik, sintaksis, dan pragmatik, maka persoalan yang hendak dijawab berikutnya adalah membedakan ketiga kajian di atas dalam teori linguistik. Dalam konteks semacam ini, Charles Morris membedakan ketiga bagian di atas sebagai berikut. *Pertama*, sintaksis merupakan cabang linguistik yang menelaah hubungan-hubungan formal antara tanda-tanda yang satu dengan tanda yang lain. *Kedua*, semantik lebih difokuskan pada kajian hubungan tanda-tanda dengan objek-objek yang merupakan wadah penerapan tanda-tanda tersebut. *Ketiga*, pragmatik mengkaji hubungan tanda-tanda dengan para penafsir atau interpretator.[65]

Pembagian yang dilakukan oleh Morris di atas, akhirnya memberikan inspirasi pada Rudolf Carnap untuk mendeskripsikan wilayah kajian ketiga cabang linguistik di atas sebagai berikut. *Pertama*, jika dalam suatu investigasi, acuan atau referensi eksplisit dibuat untuk pembicara, atau dalam pengertian lebih luas, kepada pemakai bahasa, maka hal yang demikian kita tempatkan pada wilayah pragmatik. *Kedua*, jika acuan tersebut dilihat dari pemakai bahasa dan hanya menganalisis ekspresi-

64 Ullmann, *Pengantar Semantik,* 17.
65 Tarigan, *Pengajaran Pragmatik,* 2.

ekspresi dan penandaan-penandaannya, maka kita telah berada dalam wilayah semantik. *Ketiga*, jika acuan tersebut dilihat dari penandaan-penandaan dan hanya menganalisis relasi antara ekspresi-ekspresi tersebut, maka kita telah berada dalarn wilayah sintaksis. Dengan demikian, semua ilmu bahasa yang masuk dalam tiga kategori yang telah dipaparkan di atas, maka dalam ilmu lingusitik kajian tersebut disebut semiotik.[66]

Selain Carnap, ilmuwan lain, R.C. Stalnaker membuat perumusan yang lebih sederhana dan lebih mudah untuk dipahami terhadap ketiga bidang di atas. Stalnaker menjelaskan bahwa sintaksis terfokus pada penelaahan kalimat-kalimat, semantik pada penelaahan proposisi-proposisi, sementara pragmatik pada penelaahan perbuatan-perbuatan linguistik beserta konteksnya.[67] Pakar linguistik lain, John Saeed[68] membedakan makna semantik dan pragmatik. Menurutnya, makna semantik adalah makna yang didasarkan kepada makna bahasa atau kebahasaan, sedangkan makna pragmatik didasarkan pada makna yang tersusun dan ditafsirkan melalui konteks.

Dari semua uraian di atas, posisi semantik bersifat bebas konteks (*context independent*), sedangkan posisi pragmatik bersifat terikat konteks (*context dependent*).[69] Konteks yang dimaksudkan dalam kajian ini adalah konteks linguistik dan konteks nonlinguistik. Konteks linguistik, seperti kalimat yang sebelumnya mendahului, sedangkan konteks nonlinguistik, seperti siapa yang berbicara, siapa yang diajak berbicara, kapan terjadinya pembicaraan, dan di mana terjadinya pembicaraan. Karena itu, apabila diamati lebih jauh, makna yang menjadi kajian semantik adalah makna linguistik (*linguistic meaning*) yang bersifat *diadis*, yaitu hubungan dua arah yang melibatkan bentuk dan makna, sedangkan yang dikaji oleh pragmatik adalah maksud penutur (*speaker meaning*) yang bersifat *triadis*, yaitu hubungan tiga arah yang melibatkan bentuk, makna dan konteks.

4. Objek Kajian Pragmatik

Dalam setiap kajian, tentu tidak lepas dari objek yang akan dijadikan bahan kajian, termasuk dalam konteks ini kajian pragmatik. Menurut

66 Ibid., 3-4.
67 Ibid., 4.
68 John Saed, *Semantic* (Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 2000), 18.
69 Purwo, *Pragmatik dan Pengajaran Bahasa*, 16.

Nababan, objek kajian yang disepakati tokoh linguistik dalam studi pragmatik meliputi empat hal. *Pertama*, deiksis (*deixis*). *Kedua*, implikatur (*implicature*). *Ketiga*, praanggapan atau presuposisi (*presupposition*). *Keempat*, tindak tutur (*spect acts*),[70] sebagaimana penjelasan di bawah ini.

a. Deiksis

1) Definisi Deiksis

Kata deiksis, secara etimologis berasal dari kata Yunani, *deiktikos,* yang berarti "hal penunjukan secara langsung".[71] Istilah tersebut, menurut Yule, dimaksudkan untuk memahami satu atau beberapa hal mendasar terhadap sesuatu yang kita lakukan dengan apa yang kita ucapkan.[72] Fungsi penunjukan tersebut dimaksudkan untuk menunjukkan sesuatu yang berada di luar bahasa, berupa kata tunjuk pronomina, ketakrifan dan sebagainya.[73] Dengan demikian, deiksis secara etimologis adalah sebagai unit linguistik (bunyi kata, frasa dan klausa) dengan rujukan atau maknanya ditentukan oleh konteks dengan rujukan pada pemakai bahasa.[74]

Definisi deiksis secara terminologis, Bambang Budi Cahyono mendefinisikan sebagai suatu cara untuk mengacu kepada hakikat tertentu dengan menggunakan bahasa yang hanya dapat ditafsirkan menurut makna yang diacu oleh penutur dan dipengaruhi oleh konteks. Karena itu, kalimat yang mengandung deiksis hanya dapat dipahami apabila lawan tutur memperhatikan konteks atau situasi pembicaraan.[75]

Dengan demikian, suatu kata, frasa, atau kalimat bisa dikategorikan sebagai deiksis, menurut Wijana apabila kata atau frasa tersebut memiliki referen yang berubah-ubah atau acuan yang tidak pasti.[76] Perubahan

70 Bambang Kaswati Purwo, *Deiksis dalam Bahasa Indonesia* (Jakarta: PN Balai Pustaka, 1984), 10. Lihat juga; PWJ. Nababan, *Ilmu Pragmatik: Teori dan Penerapannya* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1987), 18.

71 Purwo, *Deiksis dalam Bahasa Indonesia,* 2.

72 Yule, *Pragmatic*s, 9.

73 Depdikbud, *Kamu Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1991), 217.

74 Amrin Saragih, *Bahasa dalam Konteks Sosial: Pendekatan Linguistik Fungsional Sistemik Terhadap Tata Bahasa dan Wacana* (Sumetera: Pascasarjana USU, 2003), 26.

75 Bambang Yudi Cahyono, *Kristal-kristal Ilmu Bahasa* (Surabaya: Airlangga Univercity Press, 1995), 217. Lihat juga; Sarwidji Suwandi dkk., *Pragmatik* (Surakarta: UNS Press, 1996), 25.

76 I Dewa Putu Wijana, *Dasar-dasar Pragmatik* (Yogyakarta: Penerbit Andi, 1996), 6. Lihat juga; J. W. M. Verhaar, *Asas-asas Linguistik Umum* (Yogyakarta: Gadjah Mada Unvercity Press, 2001), 397.

referensi tersebut bergantung pada siapa yang menjadi penutur dan mitra tutur, serta bergantung pada konteks pembicaraan,[77] misalnya, penggunaan kata "saya" dalam suatu dialog pasti mengacu pada setiap pembicara, baik sebagai penutur atau mitra tutur.

2) Jenis-jenis Deiksis

Sehubungan dengan definis deiksis adalah suatu konstruksi kata yang bentuk referennya bersifat *interpretable*, maka dalam konteks ini penulis akan menjelaskan tentang jenis-jenis deiksis, yaitu terbagi menjadi lima macam.

Pertama, deiksis persona (*person deixis*),[78] yaitu kata atau kelompok kata yang merujuk kepada pronomina sebagai peserta dalam peristiwa berbahasa.[79] Pronomina dalam konteks ini terbagi menjadi tiga bagian: (a) pronomina orang pertama, yaitu kategori rujukan pembicara kepada penutur atau kelompok yang melibatkan dirinya, seperti, "saya, "kita" dan "kami", serta nama-nama orang untuk menunjuk persona pertama ini.[80] (b) pronomina orang kedua, yaitu kategori rujukan penutur kepada mitra tutur yang hadir bersama penutur, seperti "kamu", kalian" dan "saudara". (b) pronomina orang ketiga, yaitu kategori rujukan kepada seseorang atau objek pemicaraan yang bukan menjadi penutur atau mitra tutur ujaran tersebut, baik objeknya hadir atau tidak, misalnya kata "ia" dan "mereka".

Kedua, deiksis tempat (*place deixis*), yaitu pemberian bentuk kepada lokasi atau ruang yang merupakan tempat peristiwa pembicaraan. Pronomina tersebut meliputi (a) pronomina yang dekat dengan pembicara, berupa kata "di sini"; (b) pronomina yang jauh dari pembicara tetapi dekat dengan pendengar, berupa kata "di situ"; (c) pronomina yang jauh dari pembicara dan pendengar sekaligus, berupa kata "di sana".[81] Karena itu,

77 Purwo, *Deiksis dalam Bahasa Indonesia,* 1. Bandingkan juga dengan; Suyono, *Pragmatik: Dasar-dasar dan Pengajarannya* (Malang: YA3 Malang, 1990), 15. Lihat juga; L. Andriani, "Studi Deiksis dalam Pragmatik", *Jurnal Langue,* Vol. 3 (Maret, 2005), 19.

78 Istilah lain dari deiksis persona adalah deiksis pronomina orang, seperti yang diperkenalkan oleh Fatimah Djajasudarman, sedangkan Purwo menyebut istilah deiksis persona. Lihat; Fatimah Djajasudarma, *Semantik 2: Pemahaman Ilmu Makna* (Bandung: Refika Aditama, 2010), 51. Bandingkan dengan; Purwo, *Deiksis dalam Bahasa Indonesia*, 21.

79 Agustina, *Pragmatik dalam Pengajaran Bahasa Indonesia* (Padang: IKIP Padang, 1995), 43.

80 Samsuri, *Analisis Bahasa* (Jakarta: Erlangga, 1987), 238.

81 Ibid.,

kalimat "dilarang merokok di sini" mempunyai referen yang jelas jika terdapat di area SPBU sehingga tidak bisa dinamakan deiksis tempat.

Ketiga, deiksis waktu (*time deixis*), yaitu pemberian bentuk pada rentang waktu seperti yang dimaksudkan penutur pada saat ungkapan tersebut diproduksinya,[82] seperti, "kemarin", "lusa", "besok", "bulan ini", "minggu ini", atau "pada suatu hari" dan keterangan waktu lainnya. Kalimat, "Besok akan digelar pameran buku murah" tentu mempunyai referen yang mengacu pada hari Rabu jika kalimat tersebut diucapkan pada hari Selasa.

Keempat, deiksis sosial (*social deixis*),[83] yaitu rujukan yang dinyatakan berdasarkan perbedaan kemasyarakatan yang memengaruhi perbedaan jarak sosial antar penutur dan mitra tutur. Perbedaan itu dapat ditunjukkan dalam pemilihan kata,[84] sesuai dengan kondisi dan konteks pembicaraan, misalnya penggunaan kata *mati*, *tewas*, *meninggal,* dan *wafat*.

Keempat, deiksis wacana (*discourse deixis*), yaitu pemberian bentuk kepada bagian-bagian tertentu dalam wacana, baik wacana yang telah atau akan disebutkan atau pada wacana yang sedang dikembangkan,[85] seperti kata atau frasa *ini*, *itu*, *yang terdahulu*, *yang berikut*, *yang pertama disebut*, *begitulah,* dan sebaginya. Meski demikian, dalam deiksis wacana itu terbagi menjadi dua kategori:[86] (a) wacana katafora, yaitu deiksis yang mengacu kepada sesuatu yang telah disebutkan sebelumnya dalam wacana dengan pengulangan atau substitusi, seperti kalimat, "Toni adalah saudara kandung saya. Kuliahnya di Malang". Kata "kuliahnya" merujuk kepada Toni; (b) wacana anafora yaitu deiksis yang mengacu kepada sesuatu yang akan disebut, seperti ungkapan, "Berdasarkan pada ketekunannya, Doni terpilih menjadi mahasiswa terbaik". Kata "ketekunannya" dalam wacana di atas, tentu mengacu pada seorang Doni.

82 Agustina, *Pragmatik dalam Pengajaran,* 46.
83 Mansoer Pateda, *Linguistik Terapan* (Yogyakarta: Kanisius, 1991), 178. Lihat juga; Nababan, *Ilmu Pragmatik,* 40.
84 Cahyono, *Kristal-Kristal Ilmu Bahasa,* 218. Lihat juga; Nababan, *Ilmu Pragmatik,* 42.
85 Agustina, *Pragmatik dalam Pengajaran Bahasa Indonesia*, 47.
86 Hasanuddin Ws, *Ensiklopedi Kebahasaan Indonesia* (Bandung: Angkasa, 2009), 70.

b. Presuposisi

1) Definisi Presuposisi

Kata presuposisi, secara etimologis berasal dari bahasa Inggris *to presuppose* yang berarti menduga sebelumnya (*to suppose berforehand*),[87] yaitu seorang pembicara telah mempunyai konsepsi atau asumsi dasar terhadap mitra bicara atau wacana yang sedang dibicarakan. Menurut Nababan, presuposisi berasal dari perdebatan dalam Ilmu Filsafat, khususnya tentang hakikat rujukan, baik berupa suatu benda atau keadaan yang dirujuk oleh kata, frasa, kalimat, maupun ungkapan-ungkapan rujukan lainnya.[88]

Definisi etimologi di atas, penulis dapat memberikan kesimpulan bahwa presuposisi merupakan asumsi dasar atau praanggapan yang ada dalam diri seseorang tentang suatu hal yang sedang diwacanakan. Asumsi dasar tersebut berasal dari rujukan terhadap fakta atau kalimat yang ada. Dengan adanya rujukan dan asumsi dasar tersebut, timbul sesuatu yang disebut presuposisi.

Definisi presuposisi secara terminologis, setiap pakar linguistik mempunyai definisi yang berbeda, sekalipun subtansi konsepnya sama. Dalam konteks ini, penulis dapat menyebutkan, misalnya, definisi yang ditawarkan oleh Levinson bahwa presuposisi adalah suatu macam anggapan atau pengetahuan latar belakang yang membuat suatu tindakan, teori atau ungkapan mempunyai makna.[89] Menurut Stalnaker, hal ini disebabkan suatu tindakan atau teori tersebut telah dijadikan dasar pembicaraan oleh pembicara.[90] Dengan demikian, definisi Levinson ini lebih bergerak pada tataran aksiologi linguistik bahwa bahasa mempunyai makna.

Berbeda dari definisi yang ditawarkan Levinson, Lubis menyatakan bahwa presuposisi merupakan hakikat rujukan yang dirujuk oleh kata, frasa, atau kalimat.[91] Definisi ini lebih mengedepankan aspek rujukan. Pendapat Cummings mengatakan bahwa presuposisi adalah asumsi atau

87 S. Wojoswasito dan W.J.S. Poerwadarminta, *Kamus Lengkap Inggris-Indonesia* (Bandung: Hasta, 1982), 158

88 Lubis, *Analisis Wacana Pragmatik* (Bandung: Angkasa, 1993), 59.

89 Nababan, *Ilmu Pragmatik,* 48.

90 Lubis, *Analisis Wacana Pragmatik,* 63.

91 Ibid., 59.

inferensi yang tersirat dalam ungkapan linguistik tertentu.[92] Tawaran definisi Cummings ini mengacu pada asumsi yang secara tersurat tidak tampak dalam bahasa. Senada dengan Cummings, Yule menjelaskan bahwa presuposisi adalah suatu yang diasumsikan oleh penutur sebagai bentuk kejadian sebelum menghasilkan suatu tuturan.[93]

Dari beberapa pendapat di atas, sekalipun secara konseptual berbeda, tetapi dari aspek subtansinya memilik karakteristik yang sama. Mereka sepakat bahwa presuposisi adalah asumsi dasar atau inferensi awal penutur sebelum menyampaikan tuturan bahwa apa yang akan disampaikan juga dipahami oleh mitra tutur. Artinya, pihak pembicara telah mempunyai asumsi dasar bahwa pihak mitra bicara telah mengetahui wacana yang akan disampaikan. Dengan cara begitu, keduanya sama-sama telah mempunyai seperangkat pengetahuan tentang tema yang sedang dibicarakannya sehingga antara yang satu dengan yang lain sama-sama memahaminya.

Menurut Nababan bahwa presuposisi merupakan anggapan dasar atau penyimpulan dasar mengenai konteks menjadi bermakna bagi pendengar atau pembaca. Presuposisi membantu pembicara menentukan bentuk-bentuk bahasa untuk mengungkapkan makna pesan yang ingin dimaksudkan. Hal ini disebabkan semua pernyataan apapun, baik itu berupa pernyataan positif maupun negatif tetap mengandung presuposisi sebagai substansi dari pernyataan tersebut.[94]

Contoh kalimat positif yang mempunyai presuposisi tercantum dalam ungkapan, *"Prof. Husein Aziz memberikan kuliah pragmatika al-Qur'an pada mahasiswa doktoral",* sedangkan kalimat negatifnya, *"Prof. Husein Aziz tidak memberikan kuliah pragmatika al-Qur'an pada mahasiswa doktoral"*. Kalimat tersebut, baik yang berbentuk positif maupun negatif, keduanya tetap sama-sama mempunyai tiga presuposisi, yaitu "Ada Prof. Husein Aziz, ada kuliah pragmatika al-Qur'an dan ada mahasiswa doktoral".

92 L. Cummings, *Pragmatics: A Multidisciplinary Perspective,* Terj. Abdul Syukur Ibrahim (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 42.
93 Yule, *Pragmatics,* 28-31.
94 Mulyana, *Kajian Wacana* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2005), 14

Eksistensi presuposisi tidak hanya terjadi dalam konteks wacana monolog saja, tetapi juga dalam konteks wacana dialog. Dalam konteks dialog tersebut, eksistensi presuposisi menurut Stalnaker adalah bentuk "pengetahuan bersama" antara pembicara dan pendengar. Sumber presuposisi adalah pembicara.[95] Artinya, perkiraan pengetahuan tentang sesuatu dimulai oleh pembaca ketika pembicara tersebut mulai mengutarakan suatu tuturan. Hal itu bisa terjadi karena pembicara telah mempunyai seperangkat prediksi bahwa orang yang diajak bicara sudah mengetahui hal yang akan diucapkannya, misalnya, *"Aku sudah beli bukunya Prof. Husein Aziz, lho",* ujar Anton pada Hanif di suatu pagi. *"Ohya, dapat diskon, kan?",* begitu tegas Hanif menimpali sembari menanyakan kepastian harganya.

Potongan dialog antara Anton dan Hanif di atas, memperlihatkan bahwa Anton tidak perlu menginformasikan terlebih dahulu suatu fakta bahwa Prof. Husein telah menulis sebuah buku. Hal ini disebabkan, Anton mempunyai anggapan bahwa Hanif sudah mengetahui hal yang dimaksudnya. Tidak itu saja, jawaban Hanif dalam dialog tersebut juga memberikan indikasi bahwa besar kemungkinan Hanif sudah mengetahui bahwa Anton mempunyai banyak koleksi buku-buku ilmiah. Dengan demikian, Hanif tidak perlu banyak mempersoalkan apakah Anton seorang kutu buku atau bukan.

Kesimpulan yang dapat dijadikan acuan terkait contoh presuposisi, sebagaimana penjelasan di atas adalah relasi dan kebersamaan. Artinya, presuposisi tersebut ditentukan pada seberapa besar relasi dan kebersamaan yang dibangun oleh keduanya sebab semakin akrab relasi antara pembicara dengan mitra bicaranya, maka akan semakin banyak kedua belah pihak berbagi pengalaman dan pengetahuan, bahkan semakin banyak pula nilai presuposisi di antara mereka yang tidak perlu diutarakan secara verbal.

2. Unsur-unsur Presuposisi

Presuposisi, sebagaimana penjelasan di atas merupakan asumsi dasar atau hipotesa awal dari seorang pembicara atau pendengar. Asumsi dasar tersebut tidak muncul dalam ruang kosong *(vacum cultural)*, tetapi ada

95 Ibid., 15

beberapa peranti kultural maupun non-kultural yang ikut terlibat di dalamnya. Karena itu, Yule dengan tegas menyebutkan adanya beberapa unsur yang terlibat dan ikut mendukung pemahaman dan kemunculan presuposisi; yaitu, pengetahuan bersama, konteks situasi dan partisipan.[96] Ketiga unsur tersebut, penulis jabarkan sebagai berikut:

Pertama, pengetahuan bersama, yaitu pemahaman yang dimiliki oleh penutur dan mitra tutur dalam memahami tuturan. Oleh karena itu, untuk menyampaikan pesan yang sesuai dengan tujuan penutur, maka kehadiran pengetahuan bersama menjadi bagian dari unsur yang sangat signifikan dalam presuposisi, terutama untuk menghindari kesalahan interpretasi dalam berkomunikasi atau berinteraksi.[97]

Kedua, konteks situasi. Dalam suatu tuturan, seorang mitra tutur hendaknya menghindari interpretasi berdasarkan struktur gramtikal semata, sebab tuturan itu tidak datang dalam ruang kosong, tetapi ia senantiasa berdialektika dengan konteks situasi munculnya suatu tuturan. Oleh karena itu, kehadiran komponen konteks situasi menjadi bagian yang terintegrasi dalam presuposisi agar partisipan dapat memahami suatu tuturan secara utuh sesuai dengan yang diinginkan bersama.[98]

Ketiga, partisipan. Kehadiran partisipan dalam presuposisi juga menjadi bagian yang urgen yang diidentifikasi melalui ekspresinya. Adanya korelasi yang dimiliki antara nama atau sebutan yang sesuai dengan objek yang dibicarakan menunjukkan keterkaitan antara partisipan dengan tuturan. Dengan adanya penyebutan tertentu oleh atau untuk partisipan, maka asumsi yang didapatkan dari sebuah tuturan menjadi berbeda dan memilik karakteristik antara yang satu dengan yang lain.[99]

3. Macam-macam Presuposisi

Sehubungan presuposisi merupakan bentuk pengetahuan bersama, maka menurut Yule,[100] bahwa presuposisi terbagi menjadi enam macam, sebagaimana penjabaran berikut.

96 Yule, *Pragmatics,* 84.
97 Ibid., 86-88.
98 Ibid., 22.
99 Ibid., 19-21.
100 Ibid., 46.

a) Presuposisi Eksistensial (*Existential Presupposition*)

Prsesuposisi eksistensial adalah praanggapan yang menunjukkan eksistensi jati diri referen yang diungkapkan menggunakan kata yang definit. Presuposisi ini tidak hanya diasumsikan eksistensinya dalam kalimat-kalimat yang menunjukkan kepemilikan, tetapi lebih luas lagi eksistensi pernyataan dalam tuturan tersebut. Misalnya, kalimat yang berbunyi, "Buku Fahri baru". Kalimat ini, mengandung dua presuposisi yaitu, "ada buku baru dan ada orang bernama Fahri".

b) Presuposisi Faktual (*Factive Presupposition*)

Presuposisi faktual adalah praanggapan di mana informasi yang dipraanggapkan mengikuti kata kerja yang dapat dianggap suatu kenyataan. Presuposisi semacam ini muncul dari infromasi yang ingin disampaikan dengan menggunakan pernyataan melalui kata-kata yang menunjukkan suatu fakta yang diyakini kebenarannya. Kata-kata yang bisa menunjukkan fakta adalah kata kerja yang dapat menunjukkan makna pasti dalam tuturan tersebut. Contoh yang bisa ditunjukkan di sini adalah kalimat, "Dia tidak menyadari bahwa di luar sedang hujan deras". Presuposisi yang terdapat dalam kalimat tersebut adalah "di luar sedang hujan deras". Pernyataan tersebut menjadi faktual karena telah menggunakan kata-kata yang menunjukkan makna fakta yang disebutkan dalam tuturan. Indikatornya adalah penggunaan kata "menyadari" dan "mengetahui".

c) Presuposisi Non-Faktual (*Non-Factive Presupposition*)

Presuposisi non-faktual adalah praanggapan yang yang diasumsikan tidak benar. Hal ini disebabkan penggunaan kata-kata yang tidak pasti dan bersifat ambigu. Dalam konteks ini, contoh yang bisa ditunjukkan adalah kalimat, "Seandainya aku ini orang kaya". Kalimat ini presuposisinya adalah "aku tidak kaya". Penggunaan kata "andai" dalam kalimat tersebut memunculkan praanggapan nonfaktual, sebab kata "andai" merupakan kata yang tidak realistis.

d) Presuposisi Leksikal (*Lexical Presupposition*)

Presuposisi leksikal adalah praanggapan yang didapat melalui tuturan yang diinterpretasikan melalui penegasan dalam tuturan. Hanya

saja, perbedaannya dengan *presupposition factive,* tuturan yang merupakan *lexical presupposition* dinyatakan dengan cara tersirat sehingga penegasan praanggapan tuturan tersebut bisa didapat setelah pernyataan dari tuturan tersebut. Contoh dari presuposisi leksikal ini adalah kalimat, "Ia berhenti merokok". Presuposisinya adalah "dulu ia merokok". Presuposisi ini muncul dengan adanya penggunaan kata "berhenti" yang menyatakan bahwa ia pernah merokok sebelumnya, tetapi sekarang ia sudah tidak lagi.

e) Presuposisi Struktural (*Structural Presupposition*)

Presuposisi struktural adalah praanggapan yang dinyatakan melalui tuturan yang strukturnya jelas dan langsung dipahami tanpa melihat pada kata-kata yang digunakan. Hal ini tampak dalam kalimat pertanyaan yang secara konvensional diinterpretasikan dengan kata tanya sesudah diketahui sebagai masalah. Contoh dari presuposisi ini dalah kalimat, "Siapa yang mengetuk pintu?". Presuposisinya adalah "ada seseorang yang mengetuk pintu". Presuposisi yang menyatakan "seseorang" sebagai objek yang dibicarakan dan dipahami oleh penutur melalui struktur kata tanya yang menanyakan "siapa".

f) Presuposisi Konterfaktual (*Counter Factual Presupposition*)

Presuposisi konterfaktual adalah pemahaman yang mempunyai makna sebaliknya dari pernyataan atau bersifat kontradiktif. Kondisi yang menghasilkan presuposisi seperti ini biasanya dalam tuturan yang disampaikannya mengandung makna "pengandaian". Dengan demikian, hasil yang didapat menjadi kontradiktif dari pernyataan sebelumnya. Presuposisi ini bisa dicontohkan dengan kalimat, "Kalau hari ini Nina datang, maka dia akan bertemu dengan Dani". Presuposisinya adalah "Nina tidak datang". Presuposisi ini muncul dari kontradiksi kalimat dengan adanya penggunaan kata "kalau". Penggunaan kata "kalau" membuat praanggapan yang kontradiktif dari tuturan yang disampaikan.

c. Implikatur

1) Definisi Implikatur

Kata "implikatur" secara estimologis, diturunkan dari kata "implicatum". Istilah tersebut hampir sama dengan bahasa Inggris

implication yang berarti maksud, pengertian dan keterlibatan.[101] Dalam kajian pragmatik dan kewacanaan, implikasi berarti "sesuatu yang terlibat dalam percakapan", atau "sesuatu yang secara logis merupakan kesimpulan dari suatu ujaran, serta latar belakang apa yang diketahui bersama antara pembicara dan pendengar dalam konteks tertentu.[102]

Definisi implikatur secara terminologis, beberapa ahli linguistik mendefinisikan secara berbeda, sekalipun secara substansial memiliki kesamaan. Dalam konteks ini, Nadar, misalnya mendefinisikan implikatur sebagai suatu kajian yang menjelaskan secara eksplisit tentang cara bagaimana dapat mengimplikasikan suatu tuturan lebih banyak dari apa yang dituturkan. Karena itu, lanjut Nadar, implikatur merupakan objek kajian yang sangat signifikan dalam ilmu pragmatik.[103]

Berbeda dengan definisi tawaran Nadar yang lebih terfokus pada cara, Mulyana memberikan penegasan yang lebih konkret tentang definisi tersebut. Menurutnya, implikatur adalah ujaran yang menyiratkan sesuatu yang berbeda dengan ucapan yang sebenarnya.[104] Perbedaan tersebut, menurut Wijana disebabkan adanya relasi nonsemantik yang didasarkan pada latar belakang yang mendasari kedua proposisi antara tuturan dengan yang disiratkan.[105] Berbeda dengan Nadar dan Wijana, Zamzani mendefinisikan bahwa implikatur merupakan kajian terhadap segala sesuatu yang tersembunyi di balik penggunaan bahasa secara aktual, benar dan sesungguhnya.[106]

Berangkat dari beberapa definisi di atas, penulis dapat menyimpulkan bahwa implikatur merupakan kajian nonsemantis yang dikonsentrasikan kepada pemahaman makna secara tersirat dari bahasa tersurat. Pemahaman tersirat yang demikian dapat mengimplikasikan banyak makna disebabkan adanya relasi logis antara teks dan konteks kebahasaannya. Karena itu, implikasi suatu kebahasaan tergantung pada situasi yang melingkupi situasi tutur dan konteks tuturan.

101 Mulyana, *Kajian Wacana,* 11.
102 Harimurti Kridalaksana, *Kamus Linguistik* (Jakarta: Gramedia, 1984), 73.
103 Nadar, *Pragmatik dan Penelitian Pragmatik,* 61.
104 Mulyana, *Kajian Wacana*, 11. Lihat juga; Purwo, *Deiksis dalam Bahasa Indonesia*, 2.
105 Wijana, *Dasar-Dasar Pragmatik,* 38.
106 Zamzani, *Kajian Sosiopragmatik* (Yogyakarta: Cipta Pustaka, 2007), 28.

Maksud dari implikasi dari suatu tuturan tersebut bisa beraneka ragam, sesuai dengan implikasi dari situasi tuturan tersebut yang diperkuat dengan adanya relasi antara situasi tuturan dengan konteks tuturan.[107] Terkiat dengan hal ini, bentuk dari adanya implikasi kebahasaan dapat dicontohkan sebagai berikut.

Seorang mahasiswa bernama Doni berkata, "Bambang datang". Pernyataan deklaratif ini, bisa direspons sesuai dengan kondisi yang melatari situasi tuturan. Jika teman Doni yang bernama Arif memberikan respon, "Rokoknya disembunyikan", maka implikasi yang muncul adalah Bambang seorang perokok, tapi dia tidak pernah membeli rokok sehingga muncul dalam diri Arif rasa takut kalau kedatangan Bambang pasti akan meminta rokoknya. Sebaliknya, jika Arif mengatakan, "Jangan ribut", maka kalimat tersebut mengimpikasikan bahwa Bambang sangat membenci keributan. Demikian pula, jika kalimat deklaratif Doni tersebut direspons Arif dengan ungkapan, "Aku pergi dulu", maka tuturan demikian mengimplikasikan bahwa Arif tidak suka bertemu Bambang.

Ilustrasi di atas, tampak sekali bahwa antara kata yang diucapkan, ternyata berbeda dengan yang diinginkan. Sebab, sangat mungkin seseorang mengutarakan maksudnya, tetapi tidak secara langsung diungkapkan dalam bentuk kalimatnya atau seseorang mengatakan dengan kalimat tertentu, tetapi target yang diinginkan bukan kalimat sebenarnya. Hal-hal yang demikianlah dalam kajian pragmatik disebut dengan implikatur.

2) Jenis-jenis Implikatur

Jika implikatur, sebagaimana uraian di atas, mengisyaratkan adanya relasi logis antara sesuatu yang diucapkan (teks) dengan implikasinya (konteks), tentu memerlukan standardisasi untuk mengetahui bentuk relasi tersebut. Hal ini disebabkan konsep tentang implikatur merupakan kajian yang dipakai untuk menerangkan perbedaan maksud yang diinginkanpenutur dengan tuturannya.[108] Karena itu, konsep standardisasi relasi tersebut merupakan suatu keharusan agar tidak terjadi miskonsepsi

107 Wijana, *Dasar-Dasar Pragmatik,* 37-39.

108 Gillian Brown dan George Yule, *Analisis Wacana*, Terj. I. Soetikno (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996), 31.

antara penutur dengan mitra tutur. Standardisasi yang dimaksudkan, dalam konsep implikatur populer dengan istilah jenis-jenis implikatur.

Jenis-jenis ilmplikatur, merujuk pada pendapat Grice yang dikutip oleh Mulyana dan Zamzani,[109] dibagi menjadi dua bagian. *Pertama*, implikatur konvensional (*coventional implicature*), yaitu implikatur yang didapat secara langsung dari makna suatu kata dan bukan diperoleh dari prinsip percakapan. Implikatur konvensional bersifat nontemporer, umum dan konvensional. Artinya, suatu kata, tuturan atau wacana yang disampaikan, implikasi maknanya langsung dapat dipahami dengan baik, maknanya tidak berubah-ubah serta didasarkan pada konvensi yang ada. Hal ini disebabkan, antara penutur dan petutur sama-sama mempunyai pemahaman secara umum sesuai dengan konteks yang ada.

Namun demikian, implikatur konvensional tidak banyak dikaji dan mendapat perhatian penuh dari para ahli pragmatik. Hal ini disebabkan mereka menganggap kajian implikatur konvensional tidak menarik untuk dikaji dan dikembangkan.[110] Bagi mereka, kajian yang lebih menarik untuk dikembangkan adalah implikatur konversasional.

Kedua, implikatur konversasional atau percakapan (*conversational implicature*) merupakan implikasi yang konsentrasi kajian utamanya adalah mempelajari maksud suatu ucapan sesuai dengan konteksnya. Implikatur ini dipakai untuk menjelaskan makna implisit di balik sesuatu yang diucapkan atau dituliskan sebagai sesuatu yang diimplikasikan.[111] Karena itu, jenis implikasi ini bersifat temporer dan nonkonvensional. Artinya, suatu perkataan atau wacana yang mempunyai implikasi tertentu berdasarkan konteks pembicaraan yang muncul serta tidak mempunyai relasi langsung dengan tuturan yang diucapkan. Hal ini disebabkan, implikatur percakapan, sebagaimana gagasan yang dikemukakan oleh Kridalaksana, adalah makna yang dapat dipahami secara implisit, tetapi tidak dinyatakan secara eksplisit dan srtuktural.[112]

109 Mulyana, *Kajian Wacana*, 12. Lihat juga; Zamzani, *Kajian Sosiopragmatik*, 28.
110 Ibid.,
111 Suyono, *Pragmatik Dasar-dasar dan Pengajaran*, 14.
112 Harimurti Kridalaksana, *Kamus Linguistik*, 91.

Berangkat dari definisi di atas, penulis dapat menyimpulkan bahwa implikatur percakapan adalah suatu bagian dari kajian pragmatik yang memfokuskan kajiannya pada suatu makna implisit dari suatu percakapan yang berbeda dengan makna harfiah dari suatu percakapan. Kajian ini lebih memperhatikan pada aspek *ideal moral* suatu teks atau wacana daripada makna dan pemahaman literal dan gramatikalnya. Aspek *ideal moral* yang dimaksudkan dalam konteks ini adalah tujuan atau maksud yang dicitakan oleh penutur atau pembicara sesuai dengan konteks yang melatari wacana tersebut.Kecuali itu, implikatur percakapan juga berarti tindak ilokusi yang implikasi pragmatiknya diambil dari prinsip-prinsip percakapan. Jenis komunikasinya bersifat interpersonal dan substansinya mengandung suatu tindakan, misalnya tindakan pernyataan, pertanyaan, tawaran, janji, perintah, larangan, pujian dan sebagainya. Dalam konteks ini, Mulyana memberikan suatu contoh implikatur pernyataan dari seorang ibu pada anaknya,[113] "Ani, adikmu belum makan". Kemudian dengan tegas Ani menjawab, "Ya, Bu. Lauknya apa?". Dialog tersebut, jika dicermati secara eksplisit dan gramatikal-struktural, kalimat "adikmu belum makan", tentu memberikan pemahaman bahwa kalimat itu bersifat informatif-deklaratif bahwa adik Ani belum makan. Akan tetapi, kalimat tersebut dipahami dan disikapi Ani dalam perspektif implikasinya sehingga dengan penuh tanggung jawab ia menyatakan sikap kesiapan untuk menyuapi adiknya.

Dari dua jenis implikatur di atas antara implikatur konvensional dan konversasional memiliki perbedaan yang jelas. Perbedaan tersebut tampak dari implikasi atau efek yang ditimbulkan. Implikatur konvensional didasarkan pada pengetahuan kita tentang dunia, sedangkan implikatur konversasional didasarkan pada kalimat dalam percakapan. Itulah sebabnya, implikatur konevnsional bersifat nontemporer dan implikatur konversasional bersifat temporer.

3) Peranti Memahami Implikatur

Konsep tentang implikatur percakapan, sebagaimana yang telah dijabarkan di atas, sifatnya temporer dan nonkonvensional. Hal ini

113 Mulyana, *Kajian Wacana*, 13.

disebabkan posisi implikatur digunakan untuk menyelesaikan makna bahasa yang tidak dapat diselesaikan oleh pengetahuan sintaksis dan semantis saja. Implikatur memberikan peranti yang dapat membantu peserta tutur untuk memahami tuturan secara tersirat dan tersurat dalam sebuah percakapan. Dengan cara yang demikian, bisa jadi satu tuturan mempunyai beberapa implikatur sesuai dengan konteksnya atau diinterpretasikan dengan berbagai macam implikatur. Karena itu, untuk menghindari kesalahan implikasi yang ditimbulkan dari percakapan tersebut, dalam teori implikatur percakapan mempunyai seperangkat aturan yang perlu diperhatikan, yaitu prinsip kerja sama (*cooperative principle*) dan sopan santun.

a) Prinsip Kerja Sama (*Cooperative Principle*)

Sejatinya, berkomunikasi merupakan aktivitas menyampaikan pesan kepada mitra tutur. Pesan tersebut harus disampaikan secara efektif dan efesien agar pihak mitra tutur menerimanya secara utuh dan totalitas. Indikator yang menetukan efektivitas dan efesiensi suatu percakapan adalah ujaran yang dikomunikasikan oleh penutur dapat dipahami oleh mitra tuturnya.[114] Hanya saja, Gunarwan menambahkan bahwa dalam setiap ujaran terdapat makna ekstra lingual[115] yang tidak muncul sebagai akibat adanya aturan semantis ataupun sintaksis, tetapi lebih merupakan realisasi dari kaidah dan prinsip kerja sama (*cooperative principle*).

Prinsip kerja sama, sebagaimana penjelasan di atas, merupakan percakapan yang membimbing pesertanya agar dapat melaksanakan percakapan secara kooperatif dan dapat menggunakan bahasa secara efektif dan efesien.[116] Karena itu, dalam melaksanakan "kerja sama" tindak percakapan, H. Paul Grice mengajukan beberapa prinsip bahwa secara normatif setiap penutur harus mematuhi empat maksim percakapan (*maxim of conversation*). *Pertama*, Maksim kuantitas (*maxims of quantity*). Dalam maksim ini, pihak penutur harus memberikan informasi yang tepat, akurat dan proporsional. Kontribusi informasi yang disampaikan harus selaras dengan apa yang sedang diwacanakan. *Kedua*, Maksim

114 Moh. Ainin, *Fenomena Pragmatik dalam al-Qur'an: Studi Kasus terhadap Pertanyaan* (Malang: Misykat, 2010), 49.
115 Gunarwan, "Pragmatik; Pandangan Mata Burung", 52.
116 Rustono, *Pokok-pokok Pragmatik* (Semarang: IKIP Semarang Press, 1999), 5.

kualitas (*maxims of quality*). Pada maksim ini, pihak penutur harus memberikan kontribusi informasi yang faktual. Maksim ini menekankan agar peserta percakapan mengatakan sesuatu berdasarkan data-data empirik sesuai dengan fakta yang ada serta dapat dipertanggungjawabkan nilai kebenarannya. *Ketiga*, Maksim relevansi (*maxims of relevance*). Dalam maksim ini, pihak penutur harus memberikan infomrasi yang relevan dengan wacana yang dituturkan. *Keempat*, Maksim cara (*maxims of manner*). Pada maksim ini, pihak penutur harus berusaha secara maksimal menghindari pernyataan yang ambigu, pernyataan yang teramat panjang, tapi tidak padat makna dan pernyataan yang tidak teratur.

b) Prinsip Sopan Santun

Selain mengemukakan prinsip kerja sama, H. Paul Grice juga menyebutkan adanya prinsip lain yang bersifat sosial, estesis, dan moral yang harus diikuti oleh penutur-penutur dalam percakapan. Misalnya, *Anda harus sopan*, yang kemudian juga dapat melahirkan implikatur percakapan. Bagi Leech, prinsip ini merupakan prinsip tersendiri yang juga merupakan dasar penggunaan bahasa. Prinsip ini disebutnya sebagai prinsip sopan santun (*polite principles*). Prinsip sopan santun terhadap maksim kerja sama terjadi karena motivasi penutur untuk menaati maskim dari prinsip sopan santun.[117]

Dengan demikian, prinsip kerja sama yang disampaikan oleh Grice dan prinsip sopan santun yang digagas oleh Leech sangat diperlukan untuk membangun tindak tutur yang baik. Artinya dengan kedua prinsip tersebut, maka tuturan yang disampaikan akan tepat, efektif dan sopan, serta tidak ambigu. Hanya saja, sekalipun demikian peranan kedua prinsip tersebut, tetap saja semuanya itu akan tercapai kalau pihak penutur dan petutur memahami konteks dengan catatan, keduanya mempunyai kebudayaan yang sama. Sebab, walaupun orang memahami konteks, tetapi kalau tuturan yang disampaikan itu mengandung budaya yang berbeda, tentu pesan dan informasi yang disampaikan terasa sulit akan dicerna dan dipahaminya.

117 G. Leech, *Principle of Pragmatics* (London: Longman Group, 1983), 79-99.

Prinsip sopan santun yang dikemukakan oleh Leech terdapat lima prinsip.[118]

Pertama, skala untung-rugi (*cost-benefit scale*) yang mengacu pada efek yang ditimbulkan oleh suatu tindak tutur dalam suatu tuturan, baik efek positif (keuntungan) maupun negatif (kerugian). Artinya, suatu tuturan dianggap memiliki nilai sopan dan santun apabila efek yang ditimbulkan merugikan diri si penutur, demikian pula sebaliknya. Ungkapan, "Mampirlah ke gubuk saya walau sebentar", merupakan tuturan yang bernilai sopan karena penggunaan kata "gubuk" menunjukkan *icon* yang merugikan penutur dengan cara merendahkan dirinya sendiri.

Kedua, skala pilihan (*optionaly scale*) *yang* mengacu pada bentuk tuturan yang berorientasi pada pilihan yang diberikan oleh mitra tutur kepada lawan tutur dalam melakukan aktivitas tuturan. Suatu tuturan dianggap bernilai sopan, jika mempunyai banyak kesempatan untuk memilih karena memberikan ruang kreativitas dan kemerdekaan bagi mitra tutur. Bentuk skala ini dapat dicontohkan dengan tuturan, "jika ada waktu, tolong komputer saya diperbaiki ya". Tuturan tersebut bernilai sopan karena mempunyai pilihan untuk ditolong atau tidak, dan bukan bernada memaksa, seperti "perbaiki komputer saya".

Ketiga, skala ketidaklangsungan (*indirectness scale*) yang mengacu pada tuturan yang orientasi maksudnya disampaikan secara langsung atau tidak. Suatu tuturan dinilai sopan apabila menggunakan kalimat yang tidak langsung, seperti tuturan, "mulutmu bau sekali, belum gosok gigi ya?". Kalimat tersebut mengindikasikan tuturan yang tidak sopan karena menggunakan kalimat langsung yang mengecam dan mendiskreditkan mitra tutur.

Keempat, skala otoritas status sosial (*authority scale*) yang mengacu pada relasi status sosial antara penutur dan mitra tutur dalam suatu tuturan. Karena itu, terdapat kecenderungan bahwa makin dekat jarak peringkat social maka akan menjadi kurang santunlah tuturan itu karena keduanya telah mengenal satu sama lain. Demikian pula sebaliknya.

118 Ibid.,

Seperti pada penuturan, "Hallo Bos, dari mana?" dan ungkapan, "Maaf Pak, rumah Kia Muhyiddin di mana lokasinya ya?". Tuturan pertama berorientasi suasana akrab, sementara tuturan kedua berorientasi suasana kesantunan karena lebih menghargai mitra tutur.

Kelima, skala jarak sosial (*social distance scale*) yang mengacu mengacu pada bentuk stratifikasi sosial. Hal ini disebabkan semakin jauh jarak hubungan sosial, maka kecenderungan tingkat kesantunan akan semakin tinggi. Demikian pula sebaliknya. Hal ini disebabkan intensitas dan frekuensi komunikasinya sering terjadi sehingga dengan sendirinya suasana kekerabatan dan keakraban telah terjalin dengan erat dan secara otomatis tingkat kesantunan mulai berkurang. Contoh dari bentuk skala ini yaitu ungkapan, "Siap Juragan!". Tuturan ini mengidentifikasikan adanya rasa hormat, patuh dan menghargai terhadap seorang atasan.

d. Tindak Tutur

1) Definisi Tindak Tutur *(Speech Act)*

Tindak tutur (*speech act*), secara etimologis merupakan gabungan dua kata antara kata "tindak" dan "tutur". Kata "tindak" berarti suatu langkah atau perbuatan, sedangkan kata "tutur" berarti ucapan atau perkataan. Dengan demikian, apabila dua kata tersebut digabung menjadi kata "tindak tutur" berarti tuturan yang dilakukan seseorang untuk melakukan dan mengerjakan sesuatu. Ini disebabkan, setiap orang bertutur atau berkata-kata, maka dapat dipastikan efek dan tujuannya adalah melakukan sesuatu. Akan tetapi, tidak setiap orang bertindak, melakukan dan mengerjakan sesuatu, berawal dari suatu tuturan atau ucapan. Itulah sebabnya mengapa teori ini tidak disebutkan dengan kata "tutur tindak".

Berbeda dengan dengan definisi secara etimologis, tindak tutur secara terminologis adalah pengucapan suatu kalimat di mana si pembicara tidak semata-mata menanyakan atau meminta jawaban tertentu, tetapi ia juga menindakkan sesuatu.[119] Artinya, ekspresi ujaran tersebut mempunyai fungsi dan efek komunikasi tertentu sesuai dengan tujuan yang diinginkan oleh pembicara atau penutur. Misalnya, seorang Ibu kost mengatakan

119 Purwo, *Pragmatik dan Pengajaran Bahasa,* 19. Lihat juga; Rustono, *Pokok-Pokok Pragmatik*, 33.

pada seorang pemuda yang sedang *apel* malam minggu, "Sudah pukul 21.00, *mas"*. Kalimat tersebut diujarkan oleh ibu kost tidak semata-mata berfungsi sebagai kalimat informatif, tetapi juga mengandung makan imperatif, yaitu perintah agar pemuda tersebut hendaknya segara pulang meninggalkan tempat kost tersebut.

Dengan demikian, teori tindak tutur adalah salah satu fenomena dalam pragmatik yang dapat dijadikan alat dalam mengungkap fungsi kalimat, termasuk kalimat perintah.[120] Hal ini disebabkan menurut teori tersebut, setiap kali pembicara mengucapkan suatu kalimat, maka ia sedang berupaya mengerjakan sesuatu dengan kata-kata tersebut. Berdasarkan pendapat tersebut, maka dapat dikatakan bahwa mengujarkan sesuatu dapat disebut sebagai aktivitas atau tindakan. Hal tersebut dimungkinkan karena dalam setiap tuturan memiliki maksud tertentu yang berpengaruh pada orang lain.

2) Komponen Tuturan

Suatu percakapan atau tuturan tidak selamanya dikategoriakan sebagai tindak tutur apabila tidak memenuhi persyaratan sebagai peristiwa tutur. Sebuah percakapan bisa dikategorikan sebagai peristiwa tutur jika memenuhi delapan komponen yang apabila huruf pertamanya dirangkaikan, maka menjadi sebuah akronim berupa kata "SPEAKING".

Kata "SPEAKING" tersebut di atas, apabila dipecah-pecah, maka bisa berarti sebagai berikut:[121] (1) S= (*setting and scene*), yaitu mengacu pada waktu, tempat, dan situasi terjadinya tuturan. (2) P= (*participants*), mengacu pada pihak-pihak yang terlibat dalam penuturan. (3) E= (*ends*), mengacu pada pada tujuan tuturan. (4) A= (*act sequence*), mengacu pada bentuk ujaran dan isi ujaran. (5) K= (*key*), mengacu pada nada, cara, dan semangat di mana suatu pesan di sampiakan. (6) I= (*instrumentalities*), mengacu pada jalur bahasa yang digunakan. (7) N= (*norm of interaction and interpretation*), mengacu pada norma atau aturan dalam berinteraksi. (8) G= (*genre*), mengacu pada jenis bentuk penyampaian.

120 Cummings, *Pragmatik: Sebuah Perspektif Multidisipliner,* 8-9.
121 Abdul Chaer, *Sosiolinguistik: Perkenalan Awal* (Jakarta: Rineka Cipta, 2004), 48-49.

3) Klasifikasi Tindak Tutur

Tindak tutur (*speech act theory*), sebagaimana penjelasan di atas merupakan gagasan Austin yang berbasis pada fakta bahwa mengujarkan sesuatu, secara otomatis melakukan aktivitas tertentu. Persoalan yang muncul kemudian adalah bagaimana menentukan maksud dari aktivitas ujaran tersebut. Pertanyaan ini dijawab oleh Austin bahwa dalam teori tindak tutur terdapat tiga klasifikasi tindakan yang dapat dilakukan melalui tuturan,[122] sebagaimana penjelasan berikut.

a) Tindak lokusi (*locutionary acts*), yaitu tindak mengucapkan sesuatu dengan kata, frasa dan kalimat sesuai dengan makna yang terkandung dalam kamus. Dengan demikian, pemahaman terhadap jenis tuturan ini hanya berbasis pada makna tekstual atau gramatikalnya saja. Dalam kajian pragmatik, tindak tutur semacam ini populer dengan istilah *the act of saying something*.

b) Tindak ilokusi (*illocutionary acts*), yaitu tindak tutur yang berfungsi melakukan sesuatu tindakan. Pemahaman terhadap tuturan ini harus dinegosiasikan dengan konteks yang ada. Misalnya, tuturan, "Tanganku gatal!". Tuturan tersebut, jika dipahami dalam konteks lokusi berarti menunjukkan kalimat informatif bahwa tangannya gatal, sementara jika dipahami dalam konteks ilokusi menunjukkan bahwa penutur menginginkan mitra tuturnya agar mengambilkan obat penghilang rasa gatal. Dalam kajian pragmatik, tindak tutur seperti ini populer dengan istilah *the act of doing something*.

   Tindak tutur ilokusi ini, diklasifikasikan oleh Searle[123] ke dalam lima macam bentuk tuturan, sebagai berikut. (1) Asertif (*assertives*), yakni tuturan yang mengikat penutur pada kebenaran proposisi yang diungkapkan, misalnya: menyatakan, menyarankan, membuang, mengeluh, mengadu, dan mengklaim. (2) Direktif (*direktives*), yakni tuturan yang berupaya untuk membuat pengaruh

122 Thomas, *Meaning In Interaction*, 49. Bandingkan dengan; Jacob L. Mey, *Pragmatics An Introduction,* (Hongkong: Blackwell Publishing, 2001), 120-122. Bandingkan dengan: Chaer, *Sosiolinguistik*, 56-60. Lihat juga; Kaelan MS, *Filsafat Bahasa: Masalah dan Perkembangannya* (Yogyakarta: Paradigma, 2002), 169-177. Lihat pula; Rizal Mustansir, *Filsafat Analitik: Sejarah, Perkembangan dan Peranan Para Tokohnya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 134-143.

123 Charles W. Kreidler, *Introducing English Semantic* (London: Routledge, 1998), 183-192.

agar mitra tutur melakukan tindakan tertentu, misalnya memesan, memerintah, memohon, menasehati, dan merekomendasi. (3) Ekspresif (*expressives*), adalah tuturan yang berfungsi menyatakan atau menunjukkan sikap psikologis penutur terhadap suatu keadaan, misalnya berterima kasih, dan memberi selamat. (4) Komisif (*commissives*), yakni tuturan yang berfungsi menyatakan janji atau penawaran, misalnya berjanji, bersumpah, dan menawarkan sesuatu. (5) Deklarasi (*declarations*), yakni tuturan yang menghubungkan isi tuturan dengan kenyataannya, misalnya berpasrah, memecat, membaptis, memberi nama, mengangkat, mengucilkan, dan menghukum.

c) Tindak perlokusi (*perlocutionary acts*), yaitu tuturan yang memiliki efek yang ditimbulkan dari sebuah tuturan, baik disengaja atau tidak yang disebut dengan *the act of effecting someone*. Tuturan "Tanganku gatal!" bisa menimbulkan efek rasa takut pada mitra tutur karena tuturan itu diucapkan oleh seorang tukang pukul.

Dengan demikian, suatu pernyataan dapat dipahami dengan sempurna bilamana pernyataan tersebut dipahami konteksnya. Artinya, seorang mitra tutur harus bisa memahami kapan pernyataan itu diucapkan, kepada siapa dan bagaimana maksudnya. Dengan cara yang seperti itu, maka problem kebahasaan (*misunderstanding*) dapat kita carikan solusi dengan sebaik-baiknya sehingga dengan cara "memangkas" problem tersebut, juga akan diperoleh pemahaman sebenar-benarnya sesuai dengan keinginan sang penuturnya.

C. Pragmatika Al-Qur'an

1. Definisi Pragmatika Al-Qur'an

Kalimat "pragmatika al-Qur'an" merupakan kata majemuk yang berasal dari kata "pragmatik" dan "al-Qur'an". Kata "pragmatik", sebagaimana definisi yang telah diuraikan sebelumnya, yaitu suatu kajian yang membahas tentang relasi bahasa dengan konteks kebahasaan. Konteks tersebut menjadi dasar dan penentu objektif terhadap suatu

pemahaman atau penafsiran.[124] Hal ini disebabkan tugas seorang mitra tutur atau pembaca teks dalam memahami makna bahasa tidak saja dituntut mengetahui makna kata berdasarkan relasi gramatikalnya saja, tetapi yang lebih objektif ia harus mampu menarik kesimpulan berdasarkan konteks kebahasaan.

Definisi al-Qur'an, sebagaimana yang ditawarkan oleh ahli fikih dan ushul fikih, sebagai berikut:

إنـه الـكلام المعجـز المـنزل عـلى النـبي صـلى الله عليـه وسـلم، المكتـوب في المصاحـف، المنقول بالتواتر، المتعبد بتلاوته، المبدوء بسورة الفاتحة المختوم بسورة الناس.

"Al-Qur'an adalah kalam Allah yang berupa mukjizat, diturunkan kepada Nabi Muhammad saw, tertulis dalam mushaf[125] yang disampaikan secara mutawatir dan bagi yang membacanya dinilai ibadah. (adapun kalam tersebut) dimulai dari surat al-Fatihah serta diakhiri dengan surat al-Nas".[126]

Berdasarkan definisi pragmatik dan al-Qur'an sebagaimana di atas, maka ketika dua kata di atas digabung menjadi satu kalimat menjadi kalimat "pragmatika al-Qur'an", yang berarti, "suatu disiplin ilmu yang mengkaji dan membahas al-Qur'an dari sudut pandang relasi antara konteks linguistik (*linguistic meaning*) yang bersifat *diadik* dan *konteks* non-linguistik (*speaker meaning*) yang bersifat triadik. Konteks kebahasaan yang dimaksudkan dalam kajian tersebut adalah kajian berdasarkan susunan gramatikal ayat-ayat yang terdapat dalam al-Qur'an, sedangkan yang dimaksud dengan konteks non-kebahasaan yaitu kajian terhadap situasi dan kondisi tertentu, baik sosial, geografis, dan psikologi budaya Arab yang menjadi latar turunnya al-Qur'an.

124 Stephent C. Levinson, *Pragmatics,* 21-24.

125 Sekalipun al-Qur'an belum tertulis dalam mushaf di era Rasulullah saw, tetapi tambahan definisi "termaktub dalam mushaf" dikonstruksi oleh ulama yang mendefinisikan demikian. Karena itu, maksud definisi "termaktub dalam mushaf" yaitu bentuk al-Qur'an yang terdapat pada era mereka dan orang-orang setelah mereka yang tidak terlibat pada saat al-Qur'an diturunkan dan sebelum terkodifikasi dalam mushaf. Lihat selengkapnya; Muhammad al-Zafzaf, *al-Ta'rif bi al-Qur'an wa al-Hadith* (Beirut: al-Maktabat al-'Ilmiyyah, t.th.), 6.

126 Akram Khalifah, *Jam'u al-Qur'an: Dirasat Tahliliyah li Marwiyyatih* (Beirut: Dar al-Kutb, 1427), 19. Lihat juga, Nur al-Din 'Itr, *'Ulum al-Qur'an al-Karim* (Damaskus: Matba'ah al-Sabah, 1414), 10. Bandingkan dengan; Fathurrosyid, "Eksistensi al-Qur'an: Kajian Ontologi, Epistemologi dan Aksiologi" dalam *Studi al-Qur'an* (Surabaya: Kopertais IV Press, 2015), 12.

2. Asumsi Dasar Pragmatika Al-Qur'an

Kitab suci al-Qur'an merupakan firman Allah Swt. yang menggunakan peranti kultural bahasa Arab[127] dalam rangka merespons suatu kasus atau insiden yang terjadi di Arab. Penggunaan peranti kultural bahasa tersebut bertujuan dalam rangka memudahkan masyarakat Makkah dan Madinah, sebagai komunitas pengguna bahasa Arab, untuk menangkap dan melakukan interpretasi terhadap pesan-pesan moral yang disampaikan al-Qur'an.[128] Dengan demikian, al-Qur'an tersebut merupakan firman Allah Swt. menggunakan media bahasa Arab yang diturunkan dalam rangka merespons kasus atau insiden yang terjadi dalam konteks lokal komunitas Makkah dan Madinah.

Karena itu, sehubungan al-Qur'an merupakan kitab suci yang menggunakan jaring lokalitas Arab, maka diperlukan suatu perangkat sekunder untuk membongkar lapisan-lapisan pesan yang terendap dalam teks itu sendiri yang tidak dapat secara tuntas dipahami dari perspektif semantika teksnya.

Hal ini dilakukan dalam rangka untuk memperoloh ketepatan pemahaman (*subtilitas intelligendi*) dan ketepatan penjelasan (*subtilitas explicandi*) terhadap al-Qur'an. Instrumen sekunder tersebut dalam kajian ilmu linguistik disebut kajian pragmatik. Asumsi dasarnya adalah sebagai berikut.

Pertama, al-Qur'an adalah kitab suci yang diturunkan oleh Allah Swt. kepada Nabi Muhammad saw. dalam rangka untuk merespons realitas sosial yang terjadi di komunitas lokal masyarakat Makkah dan Madinah. Dengan demikian, kitab suci ini tidak turun dalam ruang kosong (*cultural vacum*), tetapi mempunyai hubungan dialektis dengan realitas sosial yang berkembang pada saat itu, yaitu berinteraksi, bernegosiasi, dan berdialektika dengan kondisi sosial masyarakat Arab.[129] Artinya, kondisi sosial, geografis, dan psikologi masyarakat Arab ketika itu merupakan salah-satu pertimbangan menarik yang diangkat al-Qur'an ke permukaan.

127 Fathurrosyid, *Semiotika Kisah al-Qur'an*, 3.
128 Muhammad al-Tahir Ibn 'Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir,* Vol. XV (Beirut: Mu'asasah al-Tarikh al-'Arabi, 2000), 106.
129 M. Faruq al-Nabhan, *al-Madkhal li al-Tashri' al-Islami* (Beirut: Dar al-Qalam, 1981), 83.

Berdasarkan fenomena di atas, maka upaya interpretasi terhadap kitab suci –dalam hal ini al-Qur'an- yang hanya diorientasikan pada analisis linguistik dan struktur gramatikalnya tidak akan cukup memadai untuk mengejar kebenaran hakiki (*maqasid asasiyyah*) yang diusung oleh teks. Analisis pemahaman terhadap suatu teks semestinya dilanjutkan pada penyingkapan makna yang terdiamkan (*al-maskut 'anhu*), yaitu makna yang tidak tercakup secara *verbatim* di dalam aksara sebuah teks. Karena itu, sebuah perangkat yang mampu mengungkap kondisi struktur sosial budaya dan ekonomi masyarakat, tentu menjadi kebutuhan mutlak untuk mengungkap secara utuh dan totalitas pesan yang terdapat dalam teks, sebab tidak cukup jika hanya mengandalkan analisis pada sisi struktur gramatikalnya saja.[130] analisis terhadap kelas, struktur sosial, dan budaya tersebut dalam kajian linguistik disebut ilmu pragmatik, yaitu disiplin kajian yang terikat konteks (*context dependent*),[131] baik konteks linguistik (*linguistic meaning*) yang bersifat *diadik*, maupun *konteks* non-linguistik (*speaker meaning*) yang bersifat triadik.

Kedua, al-Qur'an adalah kitab suci yang menggunakan media bahasa yang sarat makna (*yahtamil al-wujuh li al-ma'na*). Kondisi *multiple meaning* tersebut disebabkan faktor internal (*al-'awamil al-dakhiliyah*) kebahasaan ayat al-Qur'an yang memberikan berbagai "ruang kosong" kemungkinan pemaknaan, dalam satu sisi, serta adanya faktor eksternal (*al-'awamil al-kharijiyah*) subjektivitas sang mufasir, pada sisi yang lain.[132] Karena itu, upaya interpretasi terhadap kitab suci ini tentu tidak akan pernah cukup untuk mendapatkan pemahaman yang objektif-totalistik jika hanya dikonsultasikan pada aspek strukturalnya saja sebab pembacaan secara struktural, hanya diorientasikan pada pemahaman posisi subjek, predikat, dan objeknya saja, tanpa dikonsultasikan dan negosiasikan pada konteksnya.[133] Dengan cara yang demikian, maka kajian yang mendasarkan pada bentuk strukturalnya, tentu hanya mendapatkan pemahaman dari perspektif literalnya saja.

130 Abd Muqsith Ghazali, *Metodologi Studi al-Qur'an* (Jakarta: Gramedia Pustaka Agama, 2009), 119. Bandingkan dengan; 'Abd al-Sabur Shahin, *'Arabiyyat al-Qur'an* (t.tp.: Maktabah al-Shahab, t.th.), 67.

131 Purwo, *Pragmatik dan Pengajaran Bahasa,* 16.

132 Fathurrosyid, *Semiotika Kisah al-Qur'an*, 56.

133 Purwo, *Pragmatik dan Pengajaran Bahasa,* 11-12.

Demikian pula, pendekatan struktural yang terjadi pada suatu kalimat. Fungsi suatu kalimat dalam tata bahasa tradisional (*traditional grammar*), terbagi menjadi tiga kategori, yaitu berfungsi untuk menyampaikan suatu berita (*sentence informative*), berfungsi untuk bertanya (*sentence imperative*), serta ada juga kalimat yang berfungsi untuk memerintah (*sentence interogative*).[134] Namun sekalipun demikian, dalam kondisi dan konteks tertentu, makna atau maksud suatu kalimat terkadang tidak selalu linear dengan wujud formalnya. Kondisi yang demikian dikarenakan munculnya suatu kalimat tidak bisa dilepaskan dari konteks yang melatarbelakanginya. Karena itu, posisi pragmatik sebagai disiplin ilmu yang mengkaji relasi antara bahasa dengan konteksnya (*the relations between language and context*), menjadi solusi alternatif dalam kompleksitas kajian al-Qur'an.

Kecuali itu, upaya interpretasi yang hanya mengandalkan pada analisa semantik, baik pada level kajian makna leksikal maupun makna gramatikal, juga tidak akan cukup menemukan ideal moral (*maqasid al-shari'ah*) yang dituju al-Qur'an. Sebab kajian tersebut hanya terpusat pada kajian makna kata semata, klausa serta kalimat yang bebas konteks (*context independent*). Sementara al-Qur'an merupakan kitab suci yang diturunkan oleh Allah Swt. dengan bentuk terikat konteks (*context dependent*) mengingat ia diturunkan dalam rangka merespons realitas sosial, politik, budaya, ekonomi, dan geografi komunitas Arab.

Fenomena yang demikian dipotret al-Qur'an sebagaimana kasus yang terjadi dalam Q.S. al-A'la [87]: 14-15.[135] Karena itu, pemahaman yang didasarkan pada kajian pragmatik merupakan pilihan tepat untuk

134 David E. Cooper, *Philosophy and the Nature of Language* (London: Longman Group, 1979), 10. Lihat juga; Ramelan, *Sintaksis*, (Yogyakarta: CV. Karyono, 1982), 9.

135 Kalimat *man tazakka* dan *fa salla* yang terdapat dalam Q.S. al-A'la [87]: 14-15 jika diinterpretasikan berdasarkan pemahaman struktural dan semantik, maka ia berarti perintah menunaikan zakat fitrah *(tazakka)* dan shalat ied *(fa salla)* adalah tindakan pemahaman yang tidak objektif mengingat perintah kedua ritual tersebut baru diberlakukan sewaktu Rasulullah berhadapan dengan komunitas Madinah, sementara ayat tersebut diturunkan pada saat Rasulullah saw. masih berdomisili di Makkah. Karena itu, jika ayat tersebut dikonsultasikan dan negosiasikan pada konteksnya, maka – menurut pemahaman Ibnu Abbas- menunjukkan bahwa kalimat *tazakka* berorientasi pada kritik budaya politeisme (syirik) komunitas Makkah dan kalimat *fa salla* berarti perintah ritual shalat. Lihat selangkapnya: Ibn al-Jauzi, *Zad al-Masir fi 'Ilmi al-Tafsir*, Vol. VIII (Beirut: Dar al-Fikr, 1407), 230. Lihat juga; Musa'id Sulaiman al-Tayyar, *al-Tafsir al-Lughawi li al-Qur'an al-Karim* (Makkah: Dar Ibn al-Jauzi, t.th.), 30.

menemukan ”angan-angan sosial” al-Qur’an yang sesungguhnya. Sebab posisi pragmatik merupakan kajian yang diorientasikan pada makna tuturan (*utterance*) atau pengujaran kalimat berbasis pada konteks yang sesungguhnya.[136]

3. Cara Kerja Pragmatika Al-Qur’an

Pragmatika al-Qur’an, sebagaimana definisi di atas adalah ”suatu disiplin ilmu yang mengkaji dan membahas al-Qur’an dari sudut pandang relasi antara konteks linguistik (*linguistic meaning*) yang bersifat *diadik* dan *konteks* non-linguistik (*speaker meaning*) yang bersifat triadik”. Adapun cara kerjanya yaitu dimulai dari analisis terhadap aspek sintaksis, dilanjutkan dengan analisis aspek semantis, kemudian dilakukan analisis pada aspek pragmatis.[137] Cara kerja yang demikian, dalam penelitian ini penulis formulasikan sebagai berikut.

Pertama, konteks linguistik, yaitu pembacaan terhadap ayat al-Qur’an yang –dalam hal ini termasuk kajian terhadap kisah Maryam- dikaji dengan menggunakan sudut pandang gramatikalnya yang meliputi sintaksis (*al-nahwu*), morfologi (*al-sorfu*) dan semantik (*al-mufradat*). Cara yang demikian berfungsi sebagai bahan kajian untuk mendapatkan pemahaman pesan yang terdapat dalam teks berdasarkan pada wujud formal gramatikalnya.

Kedua, konteks nonlinguistik, yaitu pembacaan ayat al-Qur’an dilanjutkan pada kajian pragmatikanya yang meliputi enam dimensi, berupa tempat dan waktu (*setting*); pengguna bahasa (*participants*); topik pembicaraan (*content*); tujuan (*purpose*); nada (*key*); media (*channel*).[138] Kajian terhadap enam dimensi konteks tersebut dalam kajian *‘ulum al-Qur’an* disebut *sabab al-nuzul,* baik konteks makro (*asbab al-nuzul ‘ammah*) maupun konteks mikro (*asbab al-nuzul khassah*). Wilayah kajian ini dimaksudkan untuk menemukan pemahaman atau pesan moral objektif yang berada di balik teks mengingat tidak semua teks bisa dipahami berdasarkan wujud formalnya.

136 Purwo, *Pragmatik dan Pengajaran Bahasa,* 16.
137 Moh. Ainin, *Pertanyaan dalam Al-Qur’an: Suatu Tinjauan Pragmatik*, dalam *al-Hadharah*, Yogyakarta: UGM Press, 2001.
138 Joko Nurkamto, *Pragmatik* (Surakarta: FKIP Universitas Sebelas Maret, 2002), 2.

Ketiga, analisis terhadap objek kajian pragmatika al-Qur'an, termasuk kisah Maryam, yaitu objek kajian yang meliputi deiksis dan komponennya, presuposisi serta macam-macamnya, tindak tutur yang berbentuk lokusi, ilokusi dan perlokusi, serta implikatur yang dioreintasikan pada prinsip sopan santun. Wilayah kajian ini dimaksudkan, selain mendapatkan pemahaman yang utuh dan objektif, juga dalam rangka memperkaya khazanah tafsir dalam al-Qur'an, khususnya pada kisah Maryam.

Dari uraian di atas, maka tawaran model pembacaan atau cara kerja nalar pragmatika al-Qur'an, selain upaya interpretasi yang diorientasikan pada konteks linguistik berdasarkan gramatikal bahasa yang meliputi kajian sintaktik dan semantik, juga yang paling urgen adalah berdasarkan konteks nonlinguistiknya yang meliputi kajian seputar siapa yang menjadi penutur dan mitra tutur, dalam konteks bagaimana dituturkan serta situasi yang mengitarinya. Dengan model pembacaan yang demikian, sekalipun teks yang dibacanya adalah tunggal, secara otomatis akan menghasilkan pemahaman yang berbeda, lebih *visible*, *credible*, bahkan -kalau malah tidak- mampu menyingkirkan pemahaman yang atomistik, *rigid*, dogmatis, dan ideologis.

4. Epistemologi Pragmatika Al-Qur'an: Ilmu Ma'ani dan *Sabab al-Nuzul*

Posisi ilmu pragmatik atau pragmatika al-Qur'an mempunyai relevansi baik secara ontologis maupun epistemologis dengan disiplin keilmuan yang lain. Relevansi tersebut tampak sekali dengan Ilmu Balagah, khusunya Ilmu Ma'ani dan Ilmu Sabab al-Nuzul. Karena itu, penulis akan menguraikan relevansi persamaan dan perbedaan tersebut, sebagai berikut.

a. Persamaan

Kajian linguistik modern terbagi mejadi dua bagian, yaitu linguistik mikro dan linguistik makro. Kajian linguistik mikro berorientasi pada unsur-unsur kebahasaan yang tidak dipengaruhi konteks (*context independent*), meliputi fonologi, morfologi, sintaksis dan semantik. Kajian linguistik makro adalah kajian yang berbasis pada unsur-unusr kebahasaan

yang dipengaruhi konteks (*context dependent*) yang meliputi analisis wacana, sosiolinguistik dan etnolinguistik.

Ilmu Ma'ani adalah disiplin keilmuan yang mengkaji prinsip-prinsip relevansi antara situasi tuturan dengan situasi tuntutan (*muqtada al-hal*) sehingga mempunyai makna yang relevan dengan maksud penuturnya.[139] Definisi sabab al-Nuzul adalah suatu insiden atau peristiwa yang menyebabkan turunnya satu atau beberapa ayat al-Qur'an yang berfungsi sebagai penjelas terhadap status hukum kejadian tersebut pada saat peristiwa itu terjadi.[140]

b. Perbedaan

Ilmu Pragmatik, Sabab al-Nuzul dan Ilmu Ma'ani, di samping mempunyai persamaan, juga terdapat perbedaan. Perbedaan yang tampak dari disiplin ilmu-ilmu tersebut adalah sebagai berikut. *Pertama*, perspektif historis. Ilmu Pragmatik lahir dari Barat yang digagas oleh Charles Morris, sedangkan Ilmu Ma'ani lahir di belahan dunia Timur yang digagas oleh 'Abd al-Qahir al-Jurjani (w. 392/1001) dan ilmu Sabab al-Nuzul yang digagas oleh 'Ali ibn al-Madini (w. 234 H). *Kedua*, perspektif motif. Latar belakang serta motif munculnya ilmu pragmatik untuk mengungkap fenomena kompleksitas wacana kebahasaan secara umum, sementara motif Ilmu Ma'ani dan Sabab al-Nuzul lahir dari keinginan menyingkap rahasia i'jaz al-Qur'an dan maksud Allah Swt. *Ketiga*, perspektif objek kajian. Pragmatik mempunyai objek kajian pada wilayah fenomena kebahasaan, baik lisan maupun tulisan, objek ilmu Ma'ani dan Sabab al-Nuzul adalah kitab suci al-Qur'an.[141]

139 Ahmad al-Hashimi, *Jawahir al-Balaghah fi al-Ma'ani wa al-Bayan wa al-Badi'* (Beirut: Dar al-Fikr, 1414), 39.

140 Muhammad Abd al-Azim al-Zarqani, *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an,* Vol. I (Kairo: 'Isa al-Babi al-Halabi, t.th.), 106.

141 Moch. Sony Fauzi, *Pragmatik dan Ilmu Ma'ani* (Malang: UIN Maliki Press, 2011), 102. Lihat juga; Ahmad al-Hashimi, *Jawahir al-Balagah fi al-Ma'ani, wa al-Bayan wa al-Badi',* 39.

BAB III

DESKRIPSI STRUKTURAL KISAH MARYAM DALAM AL-QUR'AN

A. Deskripsi Ayat-ayat Kisah Maryam dalam Al-Qur'an

1. Distribusi Kosakata Maryam dalam Al-Qur'an

Kitab suci al-Qur'an di dalamnya memuat pesan-pesan yang berisi kisah-kisah, termasuk kisah Maryam yang menjadi sosok perempuan taat, tekun beribadah dan hidup asketis. Selain diberikan superioritas (keistimewaan) mendapatkan pendidikan dari Allah Swt. Maryam juga bisa melahirkan sosok bayi laki-laki hebat, yaitu Nabi 'Isa as., tanpa melalui proses hubungan seksualitas dengan seorang laki-laki.

Kata "Maryam" dalam al-Qur'an, baik secara eksplisit maupun implisit disebutkan dengan tiga cara. *Pertama*, kata "Maryam" yang dideskripsikan secara eksplisit dan independen dengan tanpa menggandeng kata lain. Dalam konteks ini disebutkan sebanyak 11 kali yang tersebar dalam 4 surat, yaitu Ali 'Imran [03], al-Nisa' [04], Maryam [19], dan al-Tahrim [66]. *Kedua*, kata "Maryam" yang diungkapkan secara dependen atau didahului kata *'Isa* maupun *al-Masih*. Dalam konteks ini disebutkan sebanyak 24 kali yang tersebar dalam 11 surat. *Ketiga*, kata "Maryam" yang disebutkan dengan ungkapan *wa maryam ibnata 'imran.* Dalam konteks ini, al-Qur'an hanya menyebutkan satu kali yang terdapat dalam Q.S. al-Tahrim [66]: 12.[142] *Keempat*, kata Maryam yang hanya mengggunakan bentuk kata sambung *al-lati* dalam kalimat *wa al-lati ahsanat farjaha* yang terdapat dalam Q.S. al-Anbiya' [21]: 91.

142 Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi, *Mu' jam Mufahras li Alfaz al-Qur'an* (Kairo: Dar al-Kutb al-Misriyah, 1364), 665.

Berdasarkan penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa kata "Maryam" yang disebutkan secara independen dalam al-Qur'an terulang sebanyak 11 kata yang tersebar dalam 4 surat. Kata "Maryam" yang dependen dengan kata lain, baik bergandengan dengan sebelum kata "Maryam" maupun sesudahnya, disebutkan sebanyak 25 kali yang tersebar dalam 12 surat. Dengan demikian jumlah total kata tersebut terdapat sebanyak 36 kata, sebagaimana tabel berikut:

Tabel 1:
Distribusi kosakata Maryam dalam al-Qur'an

No.	Kosakata	Surat	Ayat	Jumlah
01	Maryam	Ali 'Imran [03]	36, 37, 42-45	11
		al-Nisa' [04]	156, 171	
		Maryam [19]	16, 27	
		al-Tahrim [66]	12	
02	Ibn Maryam	al-Baqarah [01]	87, 253	24
		Ali 'Imran [03]	45	
		al-Nisa'[04]	156, 157, 171	
		al-Ma'idah [05]	17, 17, 46, 72, 75, 78, 110, 112, 114, 116	
		al-Taubah [09]	31	
		Maryam [19]	34	
		al-Mu'minun [23]	50	
		al-Ahzab [33]	7	
		al-Zukhruf [43]	57	
		al-Hadid [57]	27	
		al-Saf [61]	6, 14	
03	Imra'ata 'Imran	Al-Tahrim [66]	12	1
Jumlah Total				**36**

2. Ayat-ayat Kisah Maryam dalam Al-Qur'an

Kitab suci al-Qur'an menceritakan kisah Maryam dideskripsikan secara naratif yang tersebar dalam tiga surat. Namun demikian, kisah-kisah tersebut hanya dikisahkan sebanyak 31 tema yang tersebar di empat surat, yaitu Q.S. Ali 'Imran [03], Q.S. Maryam [19], Q.S. al-Anbiya' [21] dan Q.S. al-Tahrim [66]. Keempat surat tersebut akan dijelaskan sebagai berikut:

Pertama, kisah Maryam yang diceritakan dalam Q.S. Ali 'Imran [03]. Dalam surat tersebut, dari jumlah total sebanyak 200 ayat, al-Qur'an menceritakan kisah Maryam hanya terfokus pada 11 ayat yang termaktub dalam ayat 33-37, dan 42-47, sedangkan sisanya, 188 ayat mendeskripsikan kisah Nabi Zakariya as., Nabi Yahya as., Nabi 'Isa as., perang Uhud, sifat Nabi Muhammad saw, tema-tema persatuan dan kesatuan serta tema-tema lainnya.

Kedua, kisah Maryam yang disebutkan dalam Q.S. Maryam [19], tetapi hanya disebutkan sebanyak 18 ayat dimulai dari ayat ke-16 sampai ayat ke-33. Berdasarkan sistematika mushaf Uthmani, surat Maryam merupakan surat ke-19 yang berjumlah sebanyak 98 ayat. Ayat 1-15 bercerita tentang Nabi Zakariya as. dan Yahya as., ayat 31-40 bercerita tentang kisah kesaksian Nabi 'Isa as., ayat 41-50 bercerita tentang kisah Nabi Ibrahim dan bapaknya, ayat 51-55 bercerita tentang kisah Nabi Musa dan Harun, ayat 56-65 bercerita tentang kisah Nabi Idris dan terakhir ayat 66-98 bercerita tentang azab bagi para penentang nabi dan pahala bagi yang taat.

Ketiga, kisah Maryam yang diberitakan dalam Q.S. al-Tahrim [66] hanya satu ayat yang terdapat dalam ayat ke-12. Surat al-Tahrim merupakan surat ke-66 yang terdiri dari 12 ayat. Inti persoalan yang dikupas dalam surat tersebut meliputi keimanan, hukum-hukum serta kisah profil perempuan atau istri yang baik dan jelek. Perempuan-perempuan jelek yang diceritakan dalam surat ini yaitu, istri Nabi Nuh as. (*imra'ata Nuh)* dan istri Nabi Lut as. (*imra'ata Lut*), sedangkan profil perempuan yang baik yaitu direpresentasikan oleh kisah istri Fir'aun (*imra'ata fir'aun*) dan Maryam.

Keempat, kisah Maryam yang diceritakan dalam Q.S. al-Anbiya' [21]: 91. Kisah yang terdapat dalam surat ini menjelaskan tentang peniupan ruh ke dalam diri Maryam. Kisah tersebut, secara substansial hampir sama dengan kisah yang terdapat dalam Q.S. al-Tahrim [66]: 12. Namun demikian, secara redaksional mempunyai sisi perbedaan yang sangat fundamental sebagaimana akan dijelaskan pada bab berikutnya.

3. Kesatuan Tema Surat Kisah Maryam

a. Surat Maryam [19]

Surat Maryam merupakan surat yang turun pada periode Makkah sewaktu Rasulullah as. hijrah bersama kaum mukmin ke Habasyah (Ethiopia). Berdasarkan sistematika turunnya *(tartib al-nuzul),* surat ini merupakan surat ke 44 setelah surat Fatir [35] dan sebelum surat Taha [20]. Dengan demikian, surat ini diturunkan pada pertengahan tahun ke 6 masa kenabian mengingat surat Taha tersebut diturunkan sebelum sahabat 'Umar Ibn Khattab resmi masuk Islam, tahun ke 5 masa kenabian.[143]

Labelisasi nama Maryam pada surat ini[144] disebabkan pesan-pesan yang terdapat dalam surat ini mengisahkan tentang kelahiran dan kehidupan seorang perempuan yang bernama Maryam. Kisah tersebut juga diceritakan lebih detail pada surat Ali 'Imran yang turun di Madinah. Jumlah total ayat ini, menurut kalkulasi orang Makkah dan Madinah, sebanyak 99 ayat.[145]

Surat ini mempunyai relevansi dengan surat-surat sebelumnya yang mengisahkan tentang kejadian-kejadian aneh, seperti kisah *Ashab al-Kahfi,* kisah Nabi Musa as. dengan Nabi Khidir as., dan kisah Dhu al-Qarnayn. Sementara dalam surat ini menceritakan kisah yang lebih aneh lagi, yaitu kelahiran Nabi Yahya yang terlahir dari seorang ayah tua renta berusia 123 tahun dan seorang ibu yang mandul serta kejadian aneh cerita kelahiran seorang anak bernama Isa dari seorang ibu bernama Maryam tanpa seorang ayah.[146]

Karakteristik ayat atau surat yang diturunkan pada periode Makkah,[147] di antaranya sebagai berikut. *Pertama*, redaksinya ringkas, tegas dan

143 Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Fahm al-Qur'an: al-Tafsir al-Wadih Hasbu Tartib al-Nuzul,* Vol. I (Maroko: al-Dar al-Baida', 2008), 271.

144 Penetapan nama-nama surat yang terdapat dalam al-Qur'an menurut pendapat imam al-Suyuti ditetapkan berdasarkan hukum *tawqifi* sebagaimana termaktub dalam hadith. Lihat selengkapnya, Muhammad Abu Shuhbah, *al-Madkhal li Dirasat al-Qur'an al-Karim* (Kairo: Maktabat al-Sunnah, 1423), 321-322. Periksa juga; Abu Ja'far Ibn Zubair al-Gharnati, *al-Burhan fi Tartib Suwar al-Qur'an* (Kairo: Matba'ah Fadalah, 1990), 68.

145 Muhammad al-Tahir Ibn 'Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir,* Vol. XVI (Beirut: Mu'asasah al-Tarikh al-'Arabi, 1420), 5-6.

146 Abu Hayyan al-Andalusi, *Tafsir al-Bahr al-Muhit,* Vol. VII (Beirut: Dar al-Fikr, 1420), 237. Periksa juga; al-Gharnati, *al-Burhan fi Tartib Suwar al-Qur'an*, 251.

147 Indikator fase Makkah adalah; *Pertama*, terdapat ayat-ayat *sajadah*, kecuali Q.S. al- Ra'd [13] dan Q.S. al-Hajj [22]. *Kedua*, terdapat ungkapan penegasian kalimat *kalla* dan ungkapan ini baru muncul

bernuansa syair. Tujuannya adalah untuk mempermudah komunitas muslim dalam menghafalnya serta untuk memikat perhatian pendengar karena keindahan susunan kosa katanya.[148] *Kedua*, pesan-pesan yang diusungnya mewacanakan teologi monotoisme, yaitu menggambarkan keesaan dan kebesaran Allah Swt., *the unity and majesty of God*.[149] *Ketiga*, ayat-ayatnya mendeskripsikan objek alam semesta secara lugas.[150] Hanya saja, objek tersebut mayoritas digunakan dalam bentuk sumpah (*qasm*) seperti matahari, bulan, bintang, buah-buahan dan sebagainya. [151]

Sehubungan surat Maryam diturunkan di Makkah, maka wajar sekali jika dideskripsikan dengan menggunakan nuansa susastra yang sangat indah disertai perbedaan bunyi irama di akhir sajaknya mulai dari awal sampai akhir surat.[152] Hal ini dikarenakan terdapat nada dan irama "musik"nya yang khas dari kata-kata yang dipilihnya. Indikatornya, ditemukan dalam *lafaz* dan *fasilah*, yakni akhir kata pada ayat-ayatnya, nuansa kelemahlembutan dan kedalaman, seperti kata *radiyyan*, *sariyyan*, *khafiyyan,* dan *najiyyan*, sedangkan pada tempat-tempat di mana diperlukan adanya ketegasan dan sikap keras, maka *fasilah* yang digunakan umumnya adalah huruf *dal* yang di*tashdid*-kan seperti kata *maddan*, *diddan*, dan *huddan*, atau menggunakan huruf *zay,* seperti kata *'izzan* dan *'azzan*.[153]

Demikian pula, indikasi bahwa surat Maryam diturunkan di Makkah disebabkan substansi pesan-pesannya mewacanakan teologi monotoisme dengan cara mendeskripsikan kisah kelahiran Nabi Yahya as.

---

pada setengah akhir al-Qur'an. *Ketiga*, terdapat ungkapan *ya ayyuha al-nas* dan tidak ditemui ungkapan *ya ayyuha al-ladhina amanu,* kecuali Q.S. al-Hajj [22]. *Keempat*, di awal surat terdapat *huruf tahajji* (kalimat rilis), kecuali Q.S. al-Baqarah [02] dan Q.S. Ali 'Imran [03]. *Kelima*, terdapat kisah Adam dan Iblis kecuali Q.S. al-Baqarah [02]. *Keenam*, terdapat kisah-kisah para nabi dan umat terdahulu, kecuali Q.S. al-Baqarah [02]. *Ketujuh*, semua surat *mufassal*. Lihat; Badr al-Din al-Zarkashi, *al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an,* Vol. I (Beirut: Dar Ihya' 'Arabi, 1957), 162.

148 Abu A'la al-Mawdudi, *The Meaning of the Quran,* cet. 2 (New Delhi: Lakshmi Printing Works, 1971), 11.

149 Ahmad A. Ghalwasy, *The Religion of Islam,* Vol. II (Kairo: Dar al-Kitab al-Arabi Press, 1961), 153.

150 Ibid.,

151 Lammens SJ., *Islam Beliefs and Institutions* (New Delhi: Oriental Book Reprint Corporation, 1979), 46

152 'Izzah Darwazah, *al-Tafsir al-Hadith: Tartib al-Suwar Hasab al-Nuzul,* Vol. III (Kairo: Dar Ihya' al-Kutb al-'Arabiyah, 1421), 141.

153 M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah,* Vo. VIII (Tangerang: Lentera Hati, 2007), 149. Lihat juga dalam; Sayyid Qutb, *Fi Zilal al-Qur'an,* Vol. IV (Kairo: Dar al-Shuruq, 1412), 2300. Lihat juga; Sayyid Tantawi, *al-Tafsir al-Wasit,* Vol. IX, (Kairo: Dar Nahdah, 1998), 11.

dari seorang ibu yang mandul dan kelahiran Nabi 'Isa as. dari seorang ibu yang tidak bersuami. Kejadian luar biasa atas kelahiran Nabi Yahya as. yang disuguhkan jauh sebelum kejadian kelahiran Nabi 'Isa as., menurut 'Izzah Darwazah (w. 1984), sebagai bentuk pengantar (*al-tamhid*) sekaligus celaan (*tafnid*) atas dugaan unsur ke-*ayah*-an Allah Swt. terhadap diri 'Isa as. yang berkembang di kalangan orang-orang Nasrani.[154]

Dengan demikian, rangkaian redaksi kalimat yang bernuansa susastra pada surat Maryam ini, termasuk kisah kelahiran 'Isa as. tentu disesuaikan dengan konteks sosial dan kultur audiens masyarakat Makkah sebagai komunitas yang ahli dalam bidang susastra. Penggunaan lima huruf *muqata'ah* di awal surat sebagai simbol perhatian (*al-istir'a'*) dan peringatan (*al-tanbih*) terhadap kepentingan tema yang ada dalam surat ini[155] juga merupakan bentuk akomodasi terhadap nilai-nilai susastra. Karena itu, sekalipun kisah kelahiran Nabi 'Isa as. juga diceritakan dalam surat Ali 'Imran [03], tetapi nilai dan nuansa sastra yang terdapat dalam surat Maryam lebih kental mengingat surat Maryam diturunkan kepada komunitas yang ahli sastra, yaitu masyarakat Makkah.

b. Surat Ali 'Imran [03]

Konteks historis (*sabab al-nuzul*) surat ini, Muhammad 'Abid al-Jabiri (w. 1429/2010) menyatakan sebagai berikut:

> Ibn Ishaq menjelaskan bahwa delegasi pakar Nasrani dari Najran mendatangi Madinah untuk mengetahui sikap agama Islam tentang posisi Isa as. Menurut keyakinan orang-orang Nasrani Najran bahwa Isa as. adalah anak tuhan dengan alasan tidak ada satu pun orang yang tahu siapa bapaknya. Demikian pula, tidak ada seorang pun yang berbicara pada masa penyapihan kecuali Isa as., juga merupakan bukti bahwa ia anak tuhan. Jika benar bahwa Allah itu satu, tentu tidak akan berfirman menggunakan redaksi *khalaqna, amarna*, dan *qadaina.* Ketika rombongan delegasi itu masuk masjid, sebagian perwakilan mereka berdialog dengan nabi. Setelah itu, Rasulullah saw. mengajak mereka masuk Islam. Namun perwakilan itu menjawab dengan tegas, "Kami telah masuk Islam jauh sebelum

154 Darwazah, *al-Tafsir al-Hadith*, Vol. III, 144.
155 Ibid., 143.

kamu". Rasulullah menolak jawaban mereka seraya bersabda, "Kalian berdua bohong, kalian menyatakan bahwa Allah swt, mempunyai anak". Perwakilan itu bertanya lagi, "Lantas, siapakah bapak 'Isa jika ia bukan anak Tuhan?". Pertanyaan itu tidak dijawab oleh Rasulullah saw. sehingga turunlah wahyu dari Allah swt, sebagai jawaban terhadap mereka, yaitu surat Ali 'Imran.[156]

Surat ini dinamakan Ali 'Imran [03] karena pesan-pesan yang terdapat dalam surat ini, salah-satunya berisi tentang superioritas dan keutamaan keluarga 'Imran, yaitu (1) 'Imran bin Mathan; (2) istri 'Imran, Hannah Binta Faqud; (3) Maryam, putri 'Imran; (4) Nabi Zakariya dan istrinya yang mengasuh dan membesarkan Maryam karena ditinggal mati oleh 'Imran sejak masih kecil.[157]

Namun demikian, secara umum, tema yang terdapat dalam surat ini berisikan tiga hal. *Pertama*, pada awal surat menjelaskan tujuan diskusi yang terjadi antara Rasulullah saw. dan ahli kitab, yaitu kedatangan delegasi pendeta Kristen dari Najran (sebuah lembah di perbatasan Yaman dan Makkah (sekarang Saudi Arabia) ke Madinah pada tahun IX Hijriah, sebelum penaklukan kota Makkah (*fathu Makkah*). *Kedua*, pada pertengahan surat menjelaskan maksud sikap orang Yahudi dan tipu daya mereka. *Ketiga*, pada akhir surat menjelaskan tujuan terjadinya agresi di Gunung Uhud, dekat Madinah, antara orang mukmin dan kaum musyrikin yang terjadi 15 bulan setelah perang Badar.[158]

Tujuan utama surat ini adalah pembuktian tentang tauhid, keesaan, kekuasaan Allah Swt., serta penegasan bahwa dunia, kekuasaan, harta dan anak-anak yang terlepas dari nilai-nilai Ilahiyah, tidak akan bermanfaat di akhirat. Hukum-hukum alam yang melahirkan kebiasaan-kebiasaan, pada hakikatnya ditetapkan dan diatur oleh Allah Yang Maha Hidup, sebagaimana terlihat dari peristiwa-peristiwa yang dialami oleh keluarga 'Imran. Setelah itu, surat ini memaparkan kisah Maryam, 'Isa, Zakariya dan lain-lain, yang melalui mereka-lah Allah Swt., menunjukkan keesaan,

156 al-Jabiri, *Fahm al-Qur'an*, Vol. III, 135. Periksa juga; Jalal al-Din al-Suyuti, *Asrar Tartib al-Qur'an* (Kairo: Dar al-I'tisam, 1398), 83.
157 Ibn 'Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir,* Vol. III, 6.
158 Darwazah, *al-Tafsir al-Hadith,* Vol. VII, 150.

kekuasaan, dan penguasaan-Nya atas alam raya, serta terlihat pula bagaimana keluarga itu –ayah, ibu, dan anak, atau suami dan istri- tunduk patuh dan percaya kepada Allah Swt.[159]

Surat Ali 'Imran ini, sebagaimana dijelaskan di atas adalah surat yang turun pada periode Madinah, maka salah-satu karakteristiknya,[160] yaitu redaksinya panjang-panjang. Menurut H. Lammens SJ, ayat-ayat pada surat-surat Madaniyyah umumnya lebih panjang daripada ayat-ayat yang Makkiyyah. Bagian silogismenya juga sedikit lebih luas.[161] Karena itu, ayat-ayat fase Madaniyyah diberi nama *al-ayat al-tiwal* (ayat-ayat yang panjang),[162] sebab pada fase tersebut, al-Qur'an telah sepenuhnya berubah menjadi prosa yang menguraikan konsep-konsep teologis dan praktis keseharian secara rinci dan panjang lebar.[163]

Berdasarkan teori di atas, maka kisah Maryam yang terdapat dalam surat Ali 'Imran ini termasuk surat yang diturunkan di Madinah. Hal ini disebabkan menggunakan redaksi yang berbentuk prosa dan disusun dengan bentuk kalimat yang panjang-panjang. Pilihan al-Qur'an menggunakan bentuk redaksi yang demikian karena disesuaikan dengan komunitas yang dihadapinya, yaitu masyarakat Madinah, bukan masyarakat Makkah yang ahli dalam bidang susastra.

4. Kompilasi Kisah Maryam dalam Al-Qur'an Perspektif *Tartib Nuzuli*

Kisah Maryam merupakan satu-satunya kisah perempuan yang penyebutan namanya disajikan secara eksplisit dalam al-Qur'an. Selain itu, nama Maryam diabadikan menjadi salah-satu nama surat yang ke-19. Kisah ini, sebagaimana penjelasan di atas, terdokumentasikan dalam al-Qur'an sebanyak 31 (tiga puluh satu) ayat yang tersebar dalam empat (empat) surat. *Pertama*, ada 11 (sebelas) ayat fase Madinah yang terdapat

159 M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah,*

160 Indikator ayat yang turun pada fase Madinah, yaitu; *Pertama*, terdapat ungkapan *ya ayyuha al-ladhina amanu,* kecuali Q.S. al-Hajj [22]. *Kedua*, terdapat aturan-aturan terperinci tentang *hudud, fara'id*, HAM, dan aturan-aturan sipil lainnya. *Ketiga*, terdapat penyebutan Munafiq kecuali Q.S. al-'Ankabut [29]. *Keempat*, di dalamnya terdapat ijin dan aturan-aturan tentang jihad dan hikmahnya. *Kelima*, di dalamnya terdapat perdebatan dengan Ahli Kitab. Lihat selengkapnya; al-Zarkashi, *al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an,* Vol. I, 163. Lihat juga; Subhi Salih, *Mabahith fi 'Ulum al-Qur'an* (Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1988), 182.

161 Lammens SJ., *Islam Beliefs and Institutions*, 46

162 Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an* (Jakarta: Bulan Bintang, 1954), 56.

163 Theodore Noeldeke, *Tarikh al-Qur'an* (New York: Dar Nashr George Almz, 2000), 148-150.

dalam Q.S. Ali 'Imran [4]: 33-37, 42-47. *Kedua*, ada 18 (delapan belas) ayat fase Makkah yang terdapat dalam Q.S. Maryam [19]: 16-33. *Ketiga*, ada 1 (satu) ayat fase Makkah yang terdapat dalam Q.S. al-Anbiya' [21]: 91. *Keempat*, ada 1 (satu) ayat fase Madinah yang terdapat dalam Q.S. al-Tahrim [66]: 11. Surat-surat tersebut menyajikan tema yang berbeda-beda, sebagaimana penjelasan di bawah ini.

Namun demikian, tema-tema kisah Maryam perlu dilakukan pengurutan sesuai kronologi *tartib nuzuli* untuk melihat perkembangan proses dialektika al-Qur'an dengan konteks sosial budaya Arab ketika itu. Sesuai pendapat Muir, maka analisis yang mendalam terhadap susunan kronologis al-Qur'an akan memberikan informasi signifikan tentang perkembangan ajaran dan dakwah Islam yang dilakukan Nabi Muhammad saw.[164]

Tema-tema yang terdapat dalam ketiga surat di atas apabila dideskripsikan dengan menggunakan teori *tartib nuzuli* perspektif 'Izzah Darwazah,[165] maka kronologi teman kisah Maryam seperti tabel di bawah ini

:Tabel: 2
Kompilasi Kisah Maryam dalam Al-Qur'an Perspektif *Tartib Nuzuli*

No.	Tema	Surat dan Ayat	Periodisasi
01	Maryam Mengandung dan Melahirkan		
	Maryam Menyepi dan Menyendiri	Maryam [19]: 16	Makkiyyah
	Dialog Maryam dengan Malaikat Jibril	Maryam [19]: 1	Makkiyyah
	Persalinan Maryam	Maryam [19]:	Makkiyyah
	Tuduhan terhadap Maryam dan Pembelaan Putranya	Maryam [19]:	Makkiyyah
	Peniupan Ruh dalam Diri Maryam	al-Anbiya' [21]: 91	Makkiyyah

164 Sir William Muir, *The Coran* (New York: E. & J.B. Young and CO, 2005), 6.
165 Darwazah, *al-Tafsir al-Hadith: Tartib al-Suwar Hasab al-Nuzul,* Vol. I, II dan III, (Kairo: Dar Ihya' al-Kutb al-'Arabiyah, 1421).

No.	Tema	Surat dan Ayat	Periodisasi
02	Profil Keluarga Ideal 'Imran Ibn Mathan		
	Keluarga 'Imran Ibn Mathan	Ali 'Imran [03]: 3	Madaniyyah
	Impian dan Nadzar Ibunda Hannah Binta Faqudh	Ali 'Imran [03]:	Madaniyyah
	Hannah Melahirkan Bayi	Ali 'Imran [03]:	Madaniyyah
	Bayi Mungil Diberi Nama Maryam	Ali 'Imran [03]:	Madaniyyah
03	Potret Kehidupan dan Pendidikan Maryam		
	Terkabulnya Doa Ibunda Hannah	Ali 'Imran [03]:	Madaniyyah
	Maryam dalam Asuhan Nabi Zakariya as	Ali 'Imran [03]:	Madaniyyah
	Maryam:	Ali 'Imran [03]:	Madaniyyah
	Maryam	Ali 'Imran :	Madaniyyah
	Pengasuhan Berdasarkan Undian Para Rahib	Ali 'Imran [03]:	Madaniyyah

Berdasarkan tabel di atas, kronologi ayat-ayat dan tema kisah Maryam dalam al-Qur'an perspektif *tartib nuzuli* sebagaimana berikut:

a. Maryam Mengandung dan Melahirkan

1) Maryam Menyepi dan Menyendiri

QS Maryam [19]: 16-17

وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا (٦١) فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا (٧١)

"Dan ceritakanlah (kisah) Maryam di dalam Al Quran, yaitu ketika ia menjauhkan diri dari keluarganya ke suatu tempat di sebelah timur, maka ia mengadakan tabir (yang melindunginya) dari mereka; lalu Kami mengutus roh Kami kepadanya, maka ia menjelma di hadapannya (dalam bentuk) manusia yang sempurna".[166]

2) Dialog Maryam dengan Malaikat Jibril

QS Maryam [19]: 18-21

قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا (٨١) قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا (٩١) قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا (٠٢) قَالَ كَذَلِكِ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَقْضِيًّا (١٢)

166 Ibid., 306

Maryam berkata: "Sesungguhnya aku berlindung dari pada-Mu kepada Tuhan Yang Maha pemurah, jika kamu seorang yang bertakwa." Ia (Jibril) berkata: "Sesungguhnya aku ini hanyalah seorang utusan Tuhanmu, untuk memberimu seorang anak laki-laki yang suci." Maryam berkata: "Bagaimana akan ada bagiku seorang anak laki-laki, sedang tidak pernah seorang manusia pun menyentuhku dan aku bukan (pula) seorang pezina!." Jibril berkata: "Demikianlah, Tuhanmu berfirman: "Hal itu adalah mudah bagi-Ku; dan agar dapat Kami menjadikannya suatu tanda bagi manusia dan sebagai rahmat dari Kami; dan hal itu adalah suatu perkara yang sudah diputuskan".[167]

QS Ali 'Imran [03]: 45-47

إِذْ قَالَتِ الْمَلآئِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ (٤٥) وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلاً وَمِنَ الصَّالِحِينَ (٤٦) قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَلِكِ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاء إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ (٤٧)

"(Ingatlah), ketika Malaikat berkata: "Hai Maryam, sesungguhnya Allah Swt. menggembirakan kamu (dengan kelahiran seorang putra yang diciptakan) dengan kalimat (yang datang) daripada-Nya, namanya Al Masih Isa putra Maryam, seorang terkemuka di dunia dan di akhirat dan termasuk orang-orang yang didekatkan (kepada Allah Swt.). Dan dia berbicara dengan manusia dalam buaian dan ketika sudah dewasa dan dia adalah termasuk orang-orang yang saleh". Maryam berkata: "Ya Tuhanku, betapa mungkin aku mempunyai anak, padahal aku belum pernah disentuh oleh seorang laki-lakipun". Allah Swt. berfirman (dengan perantaraan Jibril): "Demikianlah Allah Swt. menciptakan apa yang dikehendaki-Nya. Apabila Allah Swt. berkehendak menetapkan sesuatu, maka Allah Swt. hanya cukup berkata kepadanya: "Jadilah", lalu jadilah dia".[168]

167 Ibid.,
168 Ibid., 308.

3) Persalinan Maryam

QS Maryam [19]: 22-26

فَحَمَلَتْهُ فَانتَبَذَتْ بِهِ مَكَانًا قَصِيًّا (٢٢) فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنتُ نَسْيًا مَّنسِيًّا (٣٢) فَنَادَاهَا مِن تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا (٤٢) وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا (٥٢) فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيًّا (٦٢)

"Maka Maryam mengandungnya, lalu ia menyisihkan diri dengan kandungannya itu ke tempat yang jauh. Maka rasa sakit akan melahirkan anak memaksa ia (bersandar) pada pangkal pohon kurma, dia berkata: "Aduhai, alangkah baiknya aku mati sebelum ini, dan aku menjadi barang yang tidak berarti, lagi dilupakan." Maka Jibril menyerunya dari tempat yang rendah: "Janganlah kamu bersedih hati, sesungguhnya Tuhanmu telah menjadikan anak sungai di bawahmu. Dan goyanglah pangkal pohon kurma itu ke arahmu, niscaya pohon itu akan menggugurkan buah kurma yang masak kepada-Mu, maka makan, minum, dan bersenang hatilah kamu. Jika kamu melihat seorang manusia, maka katakanlah: "Sesungguhnya aku telah bernazar berpuasa untuk Tuhan Yang Maha Pemurah, maka aku tidak akan berbicara dengan seorang manusia pun pada hari ini".[169]

4) Tuduhan terhadap Maryam dan Pembelaan Putranya

QS Maryam [19]: 27-33

فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا (٧٢) يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا (٨٢) فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا (٩٢) قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا (٠٣) وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا (١٣) وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا (٢٣) وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدتُّ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا (٣٣)

169 Ibid., 306-307.

Maka Maryam membawa anak itu kepada kaumnya dengan menggendongnya. Kaumnya berkata: "Hai Maryam, sesungguhnya kamu telah melakukan sesuatu yang amat mungkar". "Hai saudara perempuan Harun, ayahmu sekali-kali bukanlah seorang yang jahat dan ibumu sekali-kali bukanlah seorang pezina". Maka Maryam menunjuk kepada anaknya. Mereka berkata: "Bagaimana kami akan berbicara dengan anak kecil yang masih di dalam ayunan?". Berkata Isa: "Sesungguhnya aku ini hamba Allah Swt., Dia memberiku Al Kitab (Injil) dan Dia menjadikan aku seorang nabi. Dan Dia menjadikan aku seorang yang diberkati di mana saja aku berada, serta Dia memerintahkan kepadaku (mendirikan) shalat dan (menunaikan) zakat selama aku hidup. Dan berbakti kepada ibuku, dan Dia tidak menjadikan aku seorang yang sombong lagi celaka. Dan kesejahteraan semoga dilimpahkan kepadaku, pada hari aku dilahirkan, pada hari aku meninggal dan pada hari aku dibangkitkan hidup kembali".[170]

5) Peniupan Ruh dalam Diri Maryam

QS al-Anbiya' [21]: 91

وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِّلْعَالَمِينَ

"Dan (ingatlah kisah) Maryam yang telah memelihara kehormatannya, lalu Kami tiupkan ke dalam (tubuh) nya ruh dari Kami dan Kami jadikan dia dan anaknya tanda (kekuasaan Allah Swt.) yang besar bagi semesta alam".[171]

QS al-Tahrim [66]: 12

وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِ وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ

"Dan (ingatlah) Maryam binti Imran yang memelihara kehormatannya, maka Kami tiupkan ke dalam rahimnya sebagian dari ruh (ciptaan) Kami, dan dia membenarkan kalimat Rabbnya

170 Ibid.,
171 Ibid., 330.

dan kitab-kitab-Nya, dan dia adalah termasuk orang-orang yang taat".[172]

b. Keluarga 'Imran: Profil Keluarga Ideal

1) Keluarga 'Imran bin Mathan

QS Ali 'Imran [03]: 33-34

إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ (٣٣) ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِن بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (٤٣)

"Sesungguhnya Allah telah memilih Adam, Nuh, keluarga Ibrahim dan keluarga 'Imran melebihi segala umat (di masa mereka masing-masing), (sebagai) satu keturunan yang sebagiannya (turunan) dari yang lain. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui".[173]

2) Impian dan Nadzar Ibunda Hannah binta Faqudz

QS Ali 'Imran [03]: 35

إِذْ قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (٥٣)

"(Ingatlah), ketika istri 'Imran berkata: "Ya Tuhanku, sesungguhnya aku menazarkan kepada Engkau anak yang dalam kandunganku menjadi hamba yang saleh dan berkhidmat (di Baitul Maqdis). Karena itu terimalah (nazar) itu dari padaku. Sesungguhnya Engkaulah Yang Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui".[174]

3) Ibunda Hannah Melahirkan Bayi Perempuan (Kelahiran Anak yang Tidak Dirindukan)

QS Ali 'Imran [03]: 36

فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنثَى وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالأُنثَى .... (٦٣)

172 Ibid., 559.
173 Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya* (Bandung: Diponegoro, 2010), 54.
174 Ibid.,

"Maka tatkala istri 'Imran melahirkan anaknya, diapun berkata: "Ya Tuhanku, sesunguhnya aku melahirkannya seorang anak perempuan; dan Allah lebih mengetahui apa yang dilahirkannya itu; dan anak laki-laki tidaklah seperti anak perempuan. ...".[175]

4) Bayi Mungil Diberi Nama Maryam

QS Ali 'Imran [03]: 36

....وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ (٦٣)

".... Sesungguhnya aku telah menamai dia Maryam dan aku mohon perlindungan untuknya serta anak-anak keturunannya kepada (pemeliharaan) Engkau daripada setan yang terkutuk".[176]

c. Potret Kehidupan dan Pendidikan Maryam

1) Terkabulnya Doa Ibunda Hannah

QS Ali 'Imran [03]: 37

فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا ... (٧٣)

"Maka Tuhannya menerimanya (sebagai nazar) dengan penerimaan yang baik, dan mendidiknya dengan pendidikan yang baik ....".[177]

2) Maryam dalam Asuhan Nabi Zakariyya as.

QS Ali 'Imran [03]: 37

... وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقاً قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَاء بِغَيْرِ حِسَابٍ (٧٣)

"... dan Allah menjadikan Zakariya pemeliharanya. Setiap Zakariya masuk untuk menemui Maryam di mihrab, ia dapati makanan di sisinya. Zakariya berkata: "Hai Maryam dari mana kamu memperoleh (makanan) ini?" Maryam menjawab: "Makanan itu dari sisi Allah." Sesungguhnya Allah memberi rezeki kepada siapa yang dikehendaki-Nya tanpa hisab".[178]

175 Ibid.,
176 Ibid.,
177 Ibid.,
178 Ibid.,

3) Maryam: Sang Perempuan Pilihan

QS Ali 'Imran [03]: 42

وَإِذْ قَالَتِ الْمَلاَئِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاء الْعَالَمِينَ (٢٤)

"Dan (Ingatlah) ketika Malaikat (Jibril) berkata: "Hai Maryam, Sesungguhnya Allah Swt. Telah memilih kamu, mensucikan kamu dan melebihkan kamu atas segala wanita di dunia (yang semasa dengan kamu)".[179]

4) Maryam: Sang Perempuan Asketis

QS Ali 'Imran [03]: 43

يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ (٣٤)

"Hai Maryam, taatlah kepada Tuhanmu, sujud dan rukuklah bersama orang-orang yang rukuk".[180]

5) Undian Para Rahib: Kompetisi Rebutan Maryam

QS Ali 'Imran [03]: 44

ذَلِكَ مِنْ أَنبَاء الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيكَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلاَمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ (٤٤)

"Yang demikian itu adalah sebagian dari berita-berita ghaib yang Kami wahyukan kepada kamu (ya Muhammad); padahal kamu tidak hadir beserta mereka, ketika mereka melemparkan anak-anak panah mereka (untuk mengundi) siapa di antara mereka yang akan memelihara Maryam. Dan kamu tidak hadir di sisi mereka ketika mereka bersengketa".[181]

B. Analisis Unsur-unsur Intrinsik Kisah Maryam

1. Tema

Tema adalah makna yang dikandung oleh sebuah cerita. Ia merupakan gagasan dasar umum yang menopang sebuah karya sastra,

179 Ibid., 55.
180 Ibid.,
181 Ibid.,

yang terkandung di dalam teks sebagai struktur semantis. Tema menjadi dasar pengembangan sebuah cerita, maka ia-pun bersifat menjiwai seluruh bagian cerita. Karakteristik suatu tema adalah besifat umum, lebih luas dan abstrak.[182]

Berdasarkan teori di atas, maka tema besar (*grand thema*) yang diusung dalam kisah ini adalah bercerita tentang kekuasaan Allah dalam menciptakan sesuatu yang dikehendaki-Nya. Kekuasaan tersebut tampak dalam beberapa ayat sebagai berikut. *Pertama*, Allah Swt. berkuasa melahirkan seorang anak sekalipun tanpa sebab kehadiran seorang suami yang termaktub dalam Q.S. Maryam [19]: 20 dan Q.S. Ali 'Imran [03]:: 47. *Kedua*, Allah Swt. berkuasa memberikan rezeki pada seorang yang dikehendaki-Nya tanpa perhitungan yang disebutkan dalam Q.S. Ali 'Imran [03]:: 37.

2. Plot atau Alur

a. Definisi dan Macam-macamnya

Salah-satu unsur intrinsik yang membangun karya sastra yaitu plot atau juga dikenal dengan istilah alur. Pada umumnya, plot didefinisikan sebagai rangkaian cerita yang dibentuk oleh tahapan-tahapan peristiwa sehingga menjalin suatu cerita yang dihadirkan oleh para pelaku dalam suatu cerita.[183] Demikian pula, plot adalah konstruksi yang dibuat pembaca mengenai sebuah deretan peristiwa yang secara logik dan kronologik saling berkaitan dan yang diakibatkan atau dialami oleh pelaku.[184]

Tahapan plot terdapat lima bentuk. *Pertama*, tahap *situation,* yaitu pengarang mulai melukiskan suatu keadaan. *Kedua*, tahap *generating circumstances*, yaitu peristiwa yang bersangkut-paut mulai bergerak. *Ketiga*, tahap *rising action,* yaitu keadaan mulai memuncak. *Keempat*, tahap *climax*, yaitu peristiwa telah mencapai puncaknya. *Kelima*, tahap *denoument*, yaitu pengarang memberikan pemecahan dari semua peristiwa.[185]

182 Burhan Nurgiyantoro, *Teori Pengkajian Fiksi* (Yogyakarta: Gajah Mada Press, 1998), 68. Lihat juga; Robert Stanton, *Teori Fiksi,* terj. Sugihastuti (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 61.
183 Aminuddin, *Pengantar Apreseasi Karya Sastra* (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2010), 83.
184 Mardjoko Idris, *Kiritik Sastra Arab: Pengertian, Sejarah dan Aplikasinya* (Jogjakarta: Teras, 2009), 93.
185 Muhtar Lubis, *Teknik Mengarang* (Jakarta: Kurnia Esa, 1981), 17.

Macam-macam plot adalah sebagai berikut.[186] *Pertama*, kualitas dan kuantitas plot. Kualitas plot terbagi menjadi plot longgar (*loose plot*) dan plot erat (*tight plot*). Plot longgar karena peristiwa dijalin dengan jalan peranan hero dalam cerita itu peristiwa demi peristiwa, sebaliknya, plot erat disebabkan menjalinkan peristiwa-peritiwa di dalamnya sehingga merupakan satu kesatuan dalam cerita. Sementara kuantitas plot, ada plot tunggal dan plot ganda. Plot tunggal jika dalam cerita itu menampilkan satu masalah yang menjadi titik pusat pembicaraan, sedangkan plot ganda adalah jika cerita itu menampilkan dua masalah atau lebih yang dijadikan pusat pembicaraan.

Kedua, rentetan peristiwa. Pembagian plot bersasarkan rentetan peristiwanya meliputi plot lurus, sorot balik dan plot campuran. Plot lurus jika jalinan peristiwanya dimulai dari *situation, generating circumstances*, *rising action*, *climax*, sampai pada tahap *denoument*. Sedangkan plot sorot balik, pengarang memulia jalinan peristiwanya dari *rising action* terlebih dahulu, kemudian berlanjut pada *situation, generating circumstances*, *climax*, sampai berkahir pada tahap *denoument.* Sementara plot campuran adalah gabungan dari plot lurus dan sorot balik.

Ketiga, pemecahan masalah. Pembagian plot dari aspek pemecahan masalahnya terbagi menjadi dua, yaitu terbuka dan tertutup. Plot terbuka berarti jika pengarang menampilkan cerita yang berakhir dengan klimaks sehingga pembaca ditinggalkan begitu saja untuk menentukan sendiri apa yang diduga mungkin akan menjadi pemecahan dalam cerita. Sementara plot tertutup adalah jika pengarang mengambil dan memberikan kesimpulan sendiri bagi pembaca.

b. Analisis Plot dalam Kisah Maryam

1) Tahapan Plot Kisah Maryam

Kisah Maryam dalam al-Qur'an yang tersebar pada Q.S. Ali 'Imran [03], Q.S. Maryam [19] dan Q.S. al-Tahrim [66] mempunyai beberapa tahapan plot. *Pertama*, tahap *situation.* Dalam konteks ini, al-Qur'an mendeskripsikan kisah Maryam sebagai keluarga 'Imran yang terdapat dalam Q.S. Ali 'Imran [03]: 33-34, yaitu 'Imran bin Mathan yang

186 Idris, *Kiritik Sastra Arab: Pengertian, Sejarah dan Aplikasinya*, 93-94.

melahirkan anak perempuan bernama Maryam dan kakek Nabi 'Isa, putra Maryam. Keluarga 'Imran dipilih oleh Allah Swt. karena mereka satu nasab sampai kepada Nabi Ibrahim.[187]

Kedua, tahap *generating circumstances*. Pada tahap ini, peristiwa demi peristiwa mulai terus berjalan yang dimulai dari Q.S. Ali 'Imran [03]: 35-36. Kisah yang terdapat dalam ayat tersebut memaparkan nazar istri 'Imran, Hannah Binta Faqudh, yang menginginkan anaknya berkhidmat di Bait al-Maqdis.[188] Kemudian pada Q.S. Ali 'Imran [03]:: 42 dan Q.S. al-Tahrim [66]: 12, Allah Swt. mendeskripsikan superioritas Maryam dari wanita-wanita lain yang satu zaman dengannya.[189]

Ketiga, tahap *rising action* (keadaan mulai memuncak). Bentuk plot pada tahap ini ditunjukkan dalam Q.S. Maryam [19]: 16-22 dan Q.S. Ali 'Imran [03]: 45-48. Kedua surat tersebut, menceritakan tentang proses kehamilan Maryam yang tanpa didahului proses alamiah hubungan seksualitas suami-istri. Kemudian disusul dengan proses persalinan Maryam yang terdapat dalam Q.S. Maryam [19]: 23-26 yang mengisahkan bahwa Maryam memilih menyendiri dan menjauhkan diri dari keluarganya.[190]

Keempat, tahap *climax* (peristiwa mencapai puncaknya). Pada fase ini, Allah Swt. menceritakan tentang kedatangan Maryam bersama bayinya di hadapan kaumnya. Namun kehadiran tersebut justru mendapat penolakan keras dari mereka karena Maryam diduga kuat telah melakukan perselingkuhan dan perzinaan. Semua ini diceritakan dalam Q.S. Maryam [19]: 27-29.

Kelima, tahap *denoument* (pengarang memberikan pemecahan dari semua peristiwa). Pada tahap ini, Allah Swt. menjelaskan tentang pembelaan putra Maryam yang bernama 'Isa as. terhadap tuduhan perselingkuhan kepada ibunya. Semua pembelaan ini dijelaskan secara tegas dalam dalam Q.S. Maryam [19]: 30.[191]

187 Abu al-Fida' Isma'il Ibn 'Umar Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-Azim,* Vol. II (Beirut: Dar Tayyibah, 1420), 33.

188 'Ulama' Azhar, *Tafsir Wasit*, Vol. I (Kairo: al-Hai'ah al-Amiriyyah), 558.

189 Wahbah Ibn Mustafa al-Zuhayli, *al-Tafsir al-Wasit li al-Zuhayli,* Vol. I (Damaskus: Dar al-Fikr, 1422), 193.

190 Abu Bakar Ibn Farah al-Qurtubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an wa al-Mubin lima Tadammanah min al-Sunnah wa Ayi l-Furqan*, Vol. XVIII (Riyad: Dar 'Alam al-Kutub, 1423), 90.

191 al-Baghawi, *Ma'alim al-Tanzil,* Vol. V (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 229.

2) Kualitas dan Kuantitas Plot Kisah Maryam

Dalam kisah Maryam ini, jika dilihat pada aspek kualitas plot, maka kisah ini menggunakan plot erat. Hal ini disebabkan jalinan peristiwanya tidak bisa dilepaskan dari peranan hero atau tokoh yang berada di dalamnya. Dalam konteks ini, terdapat tiga tokoh yang berperan, yaitu Hannah yang melahirkan Maryam dan tokoh Maryam yang melahirkan 'Isa as., serta tokoh 'Isa as. pula yang membela tuduhan kaumnya terhadap ibundanya.

Jika dilihat pada aspek kuantitasnya, maka kisah Maryam termasuk kisah yang mempunyai plot tunggal. Sebab dalam kisah ini hanya menampilkan satu tema kisah yang menjadi titik pusat pembicaraan, yaitu tentang kekuasaan Allah Swt. yang memberikan seorang anak laki-laki kepada Maryam tanpa proses hubungan seksualitas antara suami dan istri.

Rentetan Peristiwa dan Pemecahan Masalah Kisah Maryam

Kisah Maryam jika dilihat dari aspek rentetan peristiwanya, maka termasuk kisah yang berkategori plot lurus atau maju-mundur. Indikasi ke arah tersebut bisa dibuktikan dengan jalinan peristiwanya yang dimulai dari penjelasan keutamaan keluarga Imran yang terdapat dalam Q.S. Ali 'Imran [03]: 33-34. Pola penceritaan yang demikian, dalam kajian sastra disebut *situation*. Kemudian dilanjutkan dengan bentuk *generating circumstances* terdapat pada Q.S. Ali 'Imran [03]:: 35-36 yang menjelaskan nazar istri Imran yang bernama Hannah, Putri Faqudh bin Qubail. Setelah *generating circumstances,* bentuk plot *rising action* terdapat dalam Q.S. Maryam [19]: 16-22 dan Q.S. Ali 'Imran [03]: 45-48 yang menceritakan proses kehamilan Maryam. Kemudian disusul dengan proses persalinan Maryam yang terdapat dalam Q.S. Maryam [19]: 23-26. Bentuk *climax* berisi tentang tuduhan perselingkuhan dan perzinaan terhadap Maryam yang dideskripsikan dalam Q.S. Maryam [19]: 27. Kisah ini berakhir dengan bentuk *denoument* yang berisi pembelaan putranya, Isa as. yang diceritakan dalam Q.S. Maryam [19]: 28-30.

Kisah Maryam ini apabila ditelisik dari aspek pemecahan masalahnya *(problem solving)*, maka termasuk kisah yang mempunyai plot tertutup.

Hal ini disebabkan pada akhir kisah, Allah menjelaskan bahwa kekuasaan Allah di atas segala-galanya, termasuk dalam hal menciptakan manusia.

3. Penokohan

Dalam kehidupan sehari-hari, pasti terdapat suatu peristiwa yang di emban oleh tokoh atau aktor. Demikian pula halnya dalam suatu karya fiksi maupun nonfiksi, kehadiran para aktor merupakan bagian yang sangat erat dengan peristiwa yang terjadi. Hal ini disebabkan suatu cerita tertentu terdiri dari peristiwa yang kejadiannya karena adanya aksi dan reaksi dari aktor.[192]

Seorang aktor yang diceritakan oleh sang narator, biasanya dideskripsikan dengan beragam cara. Hal ini dimaksudkan agar cerita yang disajikan terasa lebih hidup serta dapat membangkitkan daya imajinasi pembaca seakan-akan ia melihat dan terlibat langsung dalam kejadian tersebut. Tanpa kehadiran seorang aktor, suatu cerita tidak bisa berjalan lancar karena antara suatu peristiwa dengan aktor ibarat dua sisi mata uang yang tidak bisa dipisahkan.

Cara-cara tersebut dilakuan dengan tiga langkah.[193] *Pertama*, peran aktor. Kehadiran seorang aktor, ada yang berperan sebagai aktor utama atau aktor sentral, sedangkan aktor yang kemunculannya hanya melengkapi, melayani dan mendukung aktor atau pelaku utama disebut aktor pembantu atau tambahan.[194] Kedua peran tersebut dapat diketahui dengan cara melihat dan menganalisis seberapa banyak porsi kehadirannya dalam suatu cerita.

Kedua, karakter aktor. Seorang aktor dalam suatu cerita seperti halnya manusia dalam kehidupan sehari-hari yang memiliki karakter atau watak yang berbeda-beda. Dalam ilmu sastra, seorang aktor yang

192 Rachmat Joko Pradopo, *Kritik Sastra Indonesia Modern* (Yogyakarta: Gama Media, 2002), 72.
193 Aminuddin, *Pengantar Apreseasi Karya Sastra*, 79-83.
194 Selain berperan sebagai aktor utama dan pembantu, ada juga aktor yang berperan sederhana dan aktor kompleks. Aktor sederhana adalah tokoh yang memilki satu kualitas pribadi tertentu atau satu sifat watak tertentu saja. Sifat dan tingkah laku seseorang tokoh sederhana bersifat datar dan monoton. Aktor kompleks adalah tokoh yang memiliki dan diungkap berbagai kemungkinan sisi kehidupannya, sisi kepribadian dan jati dirinya. Ia dapat memiliki watak tertentu yang dapat diformulasikan, tetapi ia dapat pula menampilkan watak dan tingkah laku yang bermacam-macam, bahkan mungkin seperti bertentangan dan sulit diduga. Lihat selengkapnya; Nurgiyantoro, *Teori Pengkajian Fiksi*, 181-183.

mempunyai perilaku baik disebut aktor *protagonis*, sedangkan aktor yang ditampilkan mempunyai watak jahat disebut *antagonis*.[195]

Ketiga, penampilan aktor. Peran dan karakter aktor yang ditampilkan oleh sang narator dalam suatu cerita, baik menggunakan metode analitik dan metode dramatik. Metode analitik yaitu cara yang digunakan oleh narator dalam melukiskan peran dan karakter aktor secara langsung, sedangkan metode dramatik yaitu cara melukiskan peran dan karakter aktor yang disampaikan secara tidak langsung oleh sang narator.[196]

a. Peran dan Karakter Aktor dalam Kisah Maryam

Dalam kisah ini, dilihat dari sisi peran aktor, sosok Maryam tampil sebagai aktor sentral. Hal ini disebabkan, secara kuantitatif Maryam lebih banyak terlibat aktif dalam setiap insiden mulai dari prolog sampai epilog. Jika dilihat dari sisi karakternya, Maryam ditampilkan sebagai aktor protagonis sebab terlihat dari sikap dan tindakan kebaikan yang senantiasa diekspresikan oleh Maryam.

Selain aktor protagonis, dalam kisah ini juga ditampilkan sosok aktor antagonis yang diperankan oleh kaum Maryam. Mereka tampil melakukan kritik dan tuduhan perselingkuhan kepada aktor sentral, Maryam. Hanya saja, penjelasan secara detail terkait peran dan karakter yang diekspresikan oleh mereka akan diulas pada point pendeskripsian aktor.

Aktor yang bertindak sebagai pembantu (*helper*) yang turut terlibat dalam rangkain kisah religi ini dimainkan oleh Malaikat Jibril, Ibu Hannah, Nabi Zakariya as. serta Nabi 'Isa as. Malaikat Jibril tampil membantu proses kehamilan dan proses persalinan Maryam. Ibu Hannah merupakan sosok perempuan yang terlibat dalam hal mengandung dan melahirkan aktor sentral. Aktor pembantu berikutnya yang merawat, membesarkan dan mendidik aktor sentral dimainkan oleh Nabi Zakariya as., sedangkan kehadiran Nabi 'Isa as. berkapasitas sebagai putra Maryam yang membantu dalam persoalan konflik antara Maryam dan kaumnya.

195 Protagonis adalah tokoh yang kita kagumi atau secara populer disebut hero, yaitu tokoh yang merupakan pengejawantahan norma-norma, nilai-nilai yang ideal bagi kita. Antagonis adalah tokoh yang menjadi penyebab timbulnya konflik dan ketegangan yang dialami oleh tokoh protagonis. Lihat selengkapnya; Ibid., 178.

196 Idris, *Kritik Sastra Arab*, 79. Lihat juga; Rachmat Joko Pradopo, "Penelitian Sastra dengan Pendekatan Semiotik", dalam Ibrohim, *Metodologi Penelitian Sastra* (Yogyakarta: Hanindita, 2001), 101.

b. Deskripsi dan Analisis Peran Aktor

1) Deskripsi Analitik

Deskripsi analitik dalam kisah ini, Sang Narator (Allah) melukiskan sosok Maryam secara langsung sebagai perempuan pilihan, perempuan suci dan perempuan taat yang tekun beribadah (*al-'abidah*), sebagaimana penjelasan berikut.

Pertama, deskripsi keluarga 'Imran Ibn Mathan sebagai keluarga ideal, sebagaimana termaktub dalam Q.S. Ali 'Imran [03]: 33-34. Pada ayat tersebut, Allah Swt. mendeskripsikan karakter sosok Maryam sebagai keluarga pilihan dari keluarga 'Imran seperti halnya keluarga keluarga Ibrahim as., Nuh, dan Adam as.

Kedua, Maryam sebagai perempuan suci dan pilihan yang termaktub dalam Q.S. Ali 'Imran [03]: 42. Ayat tersebut menjelaskan tentang deklarasi yang disampaikan oleh Malaikat bahwa Allah sebagai Sang Narator mendesain posisi Maryam sebagai perempuan superior berupa pernyataan *istafaki*, *tahharaki*, dan *istafaki 'ala nisa'i al-'alamin*.[197]

Ketiga, Maryam sebagai perempuan patuh dan taat yang termaktub dalam Q.S. al-Tahrim [66]: 12. Ayat tersebut merupakan oposisi biner (*binary opposition*) dari ayat sebelumnya, yaitu ayat ke-11 yang menjelaskan tentang tipologi profil perempuan jahat yang direpresentasikan oleh dua tokoh perempuan: istri Nabi Nuh as. dan Nabi Lut as.

2) Deskripsi Dramatik

a) Pikiran, Ucapan, dan Perbuatan

Deskripsi dramatik yang dimaksudkan dalam konteks ini yaitu deskripsi yang disampaikan Allah terkait karakter sosok aktor melalui pikiran dan ucapannya. Hal ini bisa dilihat dari penjelasan ayat sebagai berikut.

Pertama, pikiran. Deskripsi ini disampaikan Ibunda Hannah putri Faqudh dalam Q.S. Ali 'Imran [03]: 35 yang berinisiatif mengabdikan anak yang dikandungnya sebagai seorang pembebas yang berkhidmat di *Bait al-Maqdis,* Yerussalem.[198]

197 Fakhr al-Din al-Razi, *Mafatih al-Ghayb,* Vol. VIII (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1415), 217.
198 Tantawi, *al-Tafsir al-Wasit li al-Qur'an al-Karim,* Vol. II, 86.

Kedua, ucapan. Bentuk ini disampaikan Maryam dalam Q.S. Maryam [19]: 17-21. Ayat tersebut mengisahkan bentuk ucapan resistensi Maryam kepada Malaikat Jibril yang datang menjelma seperti manusia ke tempat peribadatannya.[199]

Ketiga, perbuatan. Aksi yang dilakukan oleh aktor sentral Maryam dalam konteks ini adalah menyembunyikan aib dirinya dengan cara pergi menjauh ke lembah *Bait Lahm* (Bethlehem). Hal ini dilakukan sebagai langkah antisipatif dari ejekan dan cercaan kaumnya mengingat Maryam melahirkan bayi tanpa seorang ayah[200] yang ada dalam Q.S. Maryam [19]: 22.

b) Reaksi Tokoh Lain

Deskripsi dramatik dalam konteks ini merupakan reaksi yang diucapkan oleh tokoh lain, sebagaimana termaktub dalam Q.S. Maryam [19]: 27-79. Ayat tersebut menjelaskan kedatangan Maryam yang mendapat penolakan keras dari publik karena Maryam diduga kuat telah melakukan perselingkuhan dan perzinaan.[201]

4. Latar *(Setting)*

Suatu karya sastra tidak akan memberikan nilai gugah pada pembacanya jika tanpa kehadiran latar peristiwa yang populer dengan sebutan *setting,* yaitu latar persitiwa dalam karya sastra, baik berupa tempat, waktu, maupun peristiwa serta memiliki fungsi fisikal dan fungsi psikologis. Fungsi fisikal untuk membuat suatu cerita menjadi logis, sedangkan fungsi psikologis agar suatu cerita mampu menciptakan nuansa makna tertentu yang menggerakkan emosi atau aspek kejiwaan pembacanya.[202]

Kisah Maryam dalam al-Qur'an juga tidak lepas dari nuansa keberadaan *setting* yang sangat variatif mulai dari tempat, waktu hingga suasana. Semua itu dimaksudkan, selain dalam rangka memberikan nilai tambah pada aspek estetis, juga pada bentuk fisikal. Latar peristiwa tersebut, sebagai berikut.

199 al-Maraghi, *Tafsir al-Maragi*, Vol. XVI, 42.
200 al-Baghawi, *Ma'alim al-Tanzil,* Vol. V, 224.
201 Tantawi, *al-Tafsir al-Wasit* Vol. IX, 33.
202 Aminuddin, *Pengantar Apreseasi Karya Sastra,* 67.

5. Tempat

Mihrab *(al-mihrab)* yang terdapat dalam Q.S. Ali 'Imran [03]: 37, yaitu bagian rumah (tengah) yang terbaik untuk beribadah. Di ruangan ini, Nabi Zakariya senantiasa mengantarkan makanan, minuman, dan minyak pada Maryam.[203]

Pangkal pohon kurma *(jidh'i al-nakhlah)* dalam Q.S. Maryam [19]: 23, yaitu sebatang pohon kurma yang terdapat di musim dingin yang sudah kering, tidak berdahan, tidak berbuah dan tidak pula berkuncup yang ada di padang Sahara Bait al-Maqdis.[204] Kecuali itu, ditampilkan juga *setting* berupa *makanan sharqiyyan* (tempat di sebelah timur) yang dilukiskan dalam Q.S. Maryam [19]: 6, yaitu tempat sebelah timur Bait al-Maqdis sebagai tempat yang sangat kondusif dan strategis dalam menjalani ibadah.[205] Sedangkan *makanan qasiyyan* (tempat yang jauh) dideskripsikan dalam Q.S. Maryam: 22 yaitu *Bait Lahm* (Bethlehem) di Palestina.[206]

6. Waktu

Eksistensi waktu juga ditampilkan dalam kisah Maryam Q.S. Maryam [19]: 23. Fenomena *setting* yang ditampilkannya berupa kalimat *qabla hadha* (sebelum ini). Maksud ungkapan "sebelum ini" yaitu sebelum bencana dan malapetaka yang akan menimpa diri dan anak yang akan dilahirkannya tanpa kehadiran seorang ayah.[207]

7. Suasana

Latar berupa suasana sedih dan gembira juga ditampilkan dalam kisah ini. Salah-satunya adalah suasana kecewa yang dirasakan oleh Ibunda Hannah pada saat melahirkan anak perempuan yang dideskripsikan dalam Q.S. Ali 'Imran [03]: 36.[208] Selain suasana kecewa, al-Qur'an juga menampilkan suasana sedih sebagaimana dalam Q.S. Maryam [19]: 23.

---

203 Muhammad Ibn Jarir al-Tabari, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ayi al-Qur'an*, Vol. V (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1420), 358. Lihat juga; al-Baghawi, *Ma'alim al-Tanzil,* Vol. II, 32.

204 Nasir al-Din al-Baidawi, *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil*, Vol. IV (Beirut: Dar al-Fikr, 1418), 10. Lihat juga; al-Qurtubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an,* Vol. XI, 92.

205 Shaikh Mutawalli al-Sha'rawi, *Tafsir al-Sha'rawi,* Vol. I (Beirut; Dar al-Fikr, t.th.), 5519.

206 al-Shinqiti, *Adwa' al-Bayan fi Idah al-Qur'an bi al-Qur'an,* Vol. III, 389.

207 Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-Azim,* Vol. V, 223.

208 al-Zamakhshari, *al-Kashshaf,* Vol. I, 356.

8. Gaya Bahasa

Gaya bahasa adalah cara seorang pengarang menyampaikan gagasannya dengan menggunakan media bahasa yang indah dan harmonis serta mampu menciptakan nuansa makna yang dapat menyentuh daya intelektual dan emosi pembaca.[209] Setiap pengarang dipastikan mempunyai gaya atau karakter yang khas dalam menggunakan dan memilih kosakata agar karyanya berbeda yang menyebar dalam berbagai aspek seperti kerumitan, ritme, panjang pendek kalimat, detail, humor dan banyaknya imaji dan metafora.[210]

Gaya bahasa yang dimaksudkan dalam konteks ini adalah diksi kalimat yang digunakan oleh pengarang, majas, dan kiasan. Nuansa penggunaan gaya bahasa dalam kisah Maryam ini juga terasa amat kental dan menjadi bagian yang sangat mendasar dalam beberapa hal, di antaranya sebagai berikut.

a) Diksi kalimat *yakhluqu* dalam Q.S. Ali 'Imran [03]:: 47. Dalam konteks ini, kalimat *yakhluqu* berarti menciptakan sesuatau yang tidak pernah ada sebelumnya (*al-ikhtira')* serta tidak mengggunakan hukum kausalitas. Kalimat tersebut sengaja dipilih agar mempunyai sisi perbedaan yang sangat kontras dengan kalimat *yaf'alu* digunakan dalam konteks penciptaan sesuai dengan hukum kausalitas yang biasa dikenal manusia, seperti kelahiran Nabi Yahya as. dari proses hubungan intim antara bapak dan ibu, sebagaimana termaktub dalam Q.S. Ali 'Imran [03]: 40.[211]

b) Diksi kalimat *rasulu rabbika* yang terdapat dalam Q.S. Maryam [19]: 19, dan bukan menggunakan kalimat *rasulullah*. Hal ini disebabkan kata *rabbun* menunjuk pada Zat yang mengatur dan memelihara dari keburukan. Kata *rabbun* berorientasi pada Zat yang memberi sesuatu yang bersifat material, yaitu pemberian seorang anak, sementara kata *Allah* berorientasi pada Zat yang memberi sesuatu yang bersifat immaterial.[212]

209 Aminuddin, *Pengantar Apreseasi Karya Sastra,* 72.
210 Robert Stanton, *Teori Fiksi,* 61.
211 Muhammad Rashid Rida, *Tafsir al-Qur'an al-Hakim,* Vol. III (Mesir: al-Hai'ah al-Misriyyah, 1990), 253.
212 al-Sha'rawi, *Tafsir al-Sha'rawi,* Vol. I, 5523.

c) Diksi kalimat *al-Rahman* yang berarti "pengasih" termaktub dalam Q.S. Maryam [19]: 18. Kalimat tersebut diucapkan oleh Maryam pada saat Malaikat Jibril datang menemui dirinya di tempat kontemplasinya. Penggunaan diksi kalimat *al-Rahman* merupakan gaya bahasa yang bertujuan agar dalam kondisi terjepit diberikan kasih sayang oleh Allah Swt. untuk dilindungi dan dijaga dari segala bahaya yang akan menimpa dirinya.[213]

213 Ibid., Vol. I, 5522.

BAB IV

ANALISIS PRAGMATIKA DAN PESAN KEAGAMAAN KISAH MARYAM DALAM AL-QUR'AN

A. Kajian Pragmatika Kisah Maryam dalam Al-Qur'an

Al-Qur'an merupakan kitab suci hidayah yang notabene di dalamnya, selain memuat *ideal type* (berisi tentang konsep), juga didominasi oleh *arche type* (berisi tentang data historis).[214] Penggunaan *arche type* berupa kisah-kisah disebabkan lebih menghunjam pada *memory file* daripada ajaran yang berbentuk *ideal type*,[215] sehingga banyak orang yang menggandrunginya. Kisah-kisah tersebut disajikan dengan menggunakan unsur peristiwa (*'unsur al-ahdath*), aktor (*'unsur al-ashkhas*) dan unsur dialog (*unsur al-hiwar*).[216] Namun demikian, pendeskripsian dan pendistribusian unsur-unsur tersebut mengikuti alur dan gaya yang berbeda dengan kisah pada umumnya.

Pendeskripsian terhadap unsur peristiwa (*'unsur al-ahdath*) merupakan kebutuhan mutlak dalam kisah al-Qur'an, sementara deskripsi terhadap unsur lainnya bukanlah kebutuhan mutlak (*laisat bi al-darurah*) yang mendesak untuk ditampilkan, semisal unsur tokoh, dialog, serta *setting* tempat dan waktu.[217] Unsur nonperistiwa tersebut ada yang

214 Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu Epistemologi, Metodologi dan Etika* (Jakarta: Teraju, 2004), 14-15.

215 Bandingkan dengan; A. Hanafi, *Segi-segi Kesusastraan pada Kisah-Kisah al-Qur'an* (Jakarta: Pustaka al-Husna, 1984), 21. Periksa juga; 'Abd al-'Aziz Muhammad Faisal, *al-Adab al-'Araby wa Tarikhuh* (Saudi: Departemen Pendidikan Tinggi,1114), 28.

216 Fathurrosyid, *Semiotika Kisah al-Qur'an; Membedah Perjalanan Religi Raja Sulaiman dan Ratu Balqis* (Surabaya: Pustaka Radja, 2014), 25-30.

217 Ibrahim 'Abd al-Rahman Khalifah, *al-Mawsu'ah al-Qur'aniyyah al-Mutakhassisah* (Mesir: al-Majlis al-A'la, 1423), 178.

ditonjolkan (*al-ibraz*) dalam satu sisi, tetapi di sisi lain ada yang disamarkan (*al-ibham*),[218] sebab al-Qur'an bukanlah kitab enskikopedia yang hendak menguraikan secara tuntas perjalanan hidup seseorang. Karena itu, jika dalam kisah Maryam terdapat unsur tempat berupa *makanan sharqiyyan* dan *makanan qasiyyan* yang disamarkan, maka deskripsi tersebut mengikuti ritme pesan religi semata sehingga tidak mencederai eksistensi kisah al-Qur'an yang harus diklaim sebagai kisah fiktif (*al-qissat al-khayaliyyah*).

Berbeda dengan pendeskripsian unsur-unsur kisah dalam al-Qur'an, pendistribusian terhadap unsur tersebut, menurut Muhammad Ahmad Khalafallah, tergantung pada tujuan dan maksud yang hendak dicapai al-Qur'an. Apabila tujuan kisah tersebut untuk menakut-nakuti (*al-takhwif*) dan memberi peringatan (*al-indhar*), maka yang ditonjolkan unsur peristiwanya (*'unsur al-ahdath*), tetapi jika yang dimaksudkan untuk memberi kekuatan moral dan memantapkan hati (*al-tathbit*) nabi, maka yang yang ditonjolkan adalah unsur pelakunya (*'unsur al-ashkhas*). Demikian pula, jika yang dimaksudkan dalam rangka mempertahankan (*al-difa'*) dakwah Islam dan membantah para penentangnya (*al-radd 'ala al-mu'aradah*), maka unsur yang ditonjolkan adalah unsur dialognya (*'unsur al-hiwar*).[219]

Fragmen-fragmen kisah Maryam jika dilihat pada struktur unsur-unsurnya, membuktikan kebenaran tesis Ahmad Khalafallah, terutama pada fragmen Maryam mengandung dan melahirkan yang didominasi unsur dialog-interaktif (*al-hiwar/al-muhadathah*).[220] Hal ini wajar sebab kisah ini diturunkan pada periode Makkah[221] dalam rangka

218 Misalnya tidak disebutkannya unsur tempat dalam Q.S. Yusuf [12]: 16, unsur waktu dalam Q.S. Yusuf [12]: 99 dan unsur tokoh dalam Q.S. al-Kahfi [18]: 25. Lihat selengkapnya; Khalifah, *al-Mawsu'ah al-Qur'aniyyah al-Mutakhassisah*, 178. Periksa juga; 'Abd al-Salam Ahmad Raghib, *Wazifat al-Surat al-Fanniyah fi al-Qur'an* (Mesir: al-Babi al-Halabi, 1422), 292

219 Muhammad Ahmad Khalafallah, *al-Fann al-Qasasiy fi al-Qur'an al-Karim* (Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Misriyyah, 1951), 202.

220 Shakir Ni'mah al-Kabisi, *al-Tafsir al-Tahlili min Surat Ali 'Imran,* Vol. I ('Iraq: Dar al-Kutb, 1430), 187.

221 Menurut al-Jabiri bahwa surat Maryam ini dibaca oleh Ja'far Ibn Abu Talib pada saat hijrah ke Habsyah bersama sahabat yang lain di hadapan raja Najashi, penguasa Ethiopia yang beragama Nasrani. Ja'far Ibn Abu Talib membacakan surat ini atas permintaan sang raja untuk membuktikan kebenaran al-Qur'an tentang pribadi Maryam. Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Fahm al-Qur'an: al-Tafsir al-Wadih Hasbu Tartib al-Nuzul,* Vol. I (Maroko: al-Dar al-Baida', 2008), 271.

mempertahankan dakwah Islam dan membantah para penentangnya, yaitu dialog tentang tauhid dan pembatalan terhadap syirik.[222] Sementara pada fragmen berikutnya, justru didominasi unsur peristiwa serta disajikan dalam bentuk kalimat yang bersifat informatif (*al-khabariyyah*),[223] sebab kisah tersebut diturunkan pada periode Madinah. Fenomena yang demikian dalam kajian pragmatik disebut sebagai *appropriateness in meaning* (ketepatan makna).[224]

Selain unsur-unsur kisah (*'anasir al-qissah*), gaya penceritaan dan pemaparan kisah dalam al-Qur'an juga mempunyai karakteristik tersendiri, sebab kisah al-Qur'an bukan semata-mata untuk kepuasan imajinasi, melainkan juga untuk menyampaikan misi religi. Karakteristik tersebut dapat dipilah-pilah menjadi 4 kelompok. *Pertama*, kisah diawali dengan kesimpulan, lalu diikuti dengan uraian kisah, seperti kisah *Ashab al-Kahfi*. *Kedua*, kisah diawali dengan adegan klimaks, lantas dikisahkan rinciannya dari awal hingga akhir, seperti kisah Nabi Musa as. dengan Fir'aun dalam Q.S. al-Qasas [28]. *Ketiga*, kisah tanpa diawali dengan pendahuluan, tetapi langsung pada rincian kisah, seperti kisah Nabi Musa as. dengan Khidir dalam Q.S. al-Kahfi [18]: 60-82. *Keempat*, kisah disusun seperti adegan-adegan dalam drama, seperti kisah Nab Nuh as. dalam Q.S. Hud [11]: 25-49.[225]

Berdasarkan karakteristik di atas, kisah Maryam dalam al-Qur'an mengikuti gaya penceritaan karakteristik ketiga yang tanpa diawali dengan pendahuluan. Kisah tersebut langsung menguraikan tentang proses kehamilan Maryam, mulai dari menjauh dari keluarganya, menyepi dan didatangi Malaikat Jibril sampai Maryam melahirkan Nabi 'Isa as. Semua kisah tersebut diceritakan oleh Nabi Muhammad saw. pada saat berada di Makkah, sementara penjelasan tentang profil Maryam, potret kehidupan dan pendidikannya barulah dikisahkan pada saat Nabi Muhammad saw. berada di Madinah.

222 Ibid., 277.
223 al-Kabisi, *al-Tafsir al-Tahlili,* Vol. I, 187.
224 Stephent C. Levinson, *Pragmatics* (Cambridge: Cambridge Univercity Press, 1983), 31-34.
225 Shihabuddin Qalyubi, *Stilistika al-Qur'an: Makna di Balik Kisah Ibrahim* (Yogyakarta: LKiS, 2009), 25-26.

1. Maryam Mengandung dan Melahirkan

Kisah tentang tema dalam fragmen ini di dalam al-Qur'an dijelaskan dalam Q.S. Ali 'Imran [03] dan Q.S. Maryam [19]. Hanya saja, dalam konteks pembahasan ini, penulis akan mendeskripsikan kisah kehamilan Maryam dalam Q.S. Maryam [19] sebagai basis dasarnya, sementara kisah Maryam yang terdapat dalam Q.S. Ali 'Imran [03] hanya sebatas partisipan saja, mengingat kategorisasi Q.S. Maryam [19] merupakan surat *Makkiyyah,* yaitu surat yang ke 44 jika ditinjau dari *tartib nuzul*-nya.[226]

a) Maryam Menyepi dan Menyendiri

Kisah tersebut digambarkan dalam surat Maryam [19]: 16-17 dengan menggunakan deskripsi kalimat sebagai berikut:

وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا (٦١) فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا (٧١)

> "Dan ceritakanlah (kisah) Maryam di dalam Al Quran, yaitu ketika ia menjauhkan diri dari keluarganya ke suatu tempat di sebelah timur, maka ia mengadakan tabir (yang melindunginya) dari mereka; lalu Kami mengutus roh Kami kepadanya, maka ia menjelma di hadapannya (dalam bentuk) manusia yang sempurna".[227]

Ayat ini, pertama kali Allah Swt. memerintahkan kepada Nabi Muhammad agar membacakan atau menceritakan tentang kisah Maryam yang memilih menyendiri dan menjauhkan diri dari keluarganya ke suatu tempat sebelah timur, Bait al-Maqdis. Kemudian Maryam membuat tabir yang bisa menutupi dirinya dari pandangan orang lain. Dalam kondisi yang demikian, datanglah Malaikat Jibril, atas perintah Allah Swt. yang menjelma dalam bentuk manusia.[228]

Kisah tentang keputusan Maryam menjauhkan diri dari keluarganya dalam ayat tersebut, tidak ada penjelasan secara detail faktor yang melatar belakanginya. Namun jika ditinjau dari teori presuposisi, maka ditemukan

226 Muhammad al-Tahir Ibn 'Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir,* XVI (Beirut: Mu'assasah al-Tarikh, 1420), 20.

227 Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya* (Bandung: Diponegoro, 2010), 306.

228 Ahmad Mustafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi,* Vol. XVI (Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, t.th.), 41.

lima kemungkinan. *Pertama*, menunggu masa suci dari menstruasi. Artinya, dalam kondisi menstruasi, Maryam keluar dari tempat ibadahnya dan akan kembali lagi nantinya setelah dalam kondisi masa suci. *Kedua*, Maryam menyepi agar dapat menggugah daya konsentrasi ibadahanya. *Ketiga*, Maryam duduk di sebelah timur tempat terbit matahari dalam rangka mandi suci dari menstruasi dengan cara ditutupi tabir. *Keempat*, Maryam berinisiatif menyepi di gunung untuk membersihkan kutu yang ada di kepalanya, mengingat selama ini berada dalam Mihrab yang selalu dikunci rapat-rapat oleh Nabi Zakariya sehingga ia mencari jalan pintas dengan cara membuka atap rumahnya dan keluar menuju padang Sahara, kemudian duduk di tempat yang tinggi di atas gunung. *Kelima*, Maryam pergi ke padang Sahara untuk mengobati rasa haus yang menimpa dirinya.[229]

Namun dari sekian kemungkinan tersebut, presuposisi yang paling mendekati kebenaran adalah dalam rangka menggugah daya konsentrasi ibadahnya. Hal ini disebabkan posisi Maryam yang berprofesi sebagai penjaga dan pelayan tempat ibadah serta beribadah di dalamnya. Karena itu, ia menjauh dari manusia, kemudian masuk ke mihrab masjid melalui arah sebelah timur sehingga dalam kondisi yang demikian, datanglah Malaikat Jibril.[230]

Ayat di atas tidak ada penjelasan secara detail di mana yang dimaksud *makanan sharqiyyan*. Kata *makanan* merupakan kata benda yang berbentuk indefinitif *(nakirah)* sehingga tidak jelas maksudnya. Hal ini disebabkan tempat tersebut bukan tujuan ideal dari kisah ini.[231] Namun dari berbagai keterangan yang ada, tempat yang dijadikan menyendiri oleh Maryam adalah Bait al-Maqdis.[232] Maryam menjauh dari keluarganya dan memilih tempat sebelah timur ini sebagai tempat yang sangat kondusif dan strategis dalam menjalani ritual sehingga ia lebih konsentrasi dalam menjalani ibadah.[233]

229 Fakhr al-Din al-Razi, *Mafatih al-Ghayb,* Vol. Vol. XI (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1415), 167.
230 Abu Bakar Ibn Farah al-Qurtubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an wa al-Mubin lima Tadammanah min al-Sunnah wa Ayi al-Furqan*, Vol. XI (Riyad: Dar 'Alam al-Kutub, 1423), 90.
231 Ibn 'Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir,* Vol. XVI, 21.
232 Shaikh Mutawalli al-Sha'rawi, *Tafsir al-Sha'rawi,* Vol. I (Beirut; Dar al-Fikr, t.th.), 5519.
233 Ibid.,

Hanya saja, mengapa dalam ayat ini kalimat *makanan* (tempat) diberikan sifat berupa kalimat *sharqiyyan* (sebelah timur). Imam al-Tabari (w. 311/923), memberikan penjelasan bahwa penyebutan sifat tersebut sebagai simbol kebiasaan masyarakat waktu itu yang menjadikan arah sebelah timur lebih utama daripada arah-arah lainnya lantaran arah timur sebagai tempat terbitnya matahari. Mufassir Ibn 'Abbas (w. 68/687) menceritakan bahwa "Sungguh aku memberitahukan kepada manusia, mengapa orang-orang Nasrani menjadikan arah sebelah timur dijadikan arah kiblat mereka?. Hal ini disebabkan adanya ayat Q.S. Maryam [19]: 16 sebagai tempat kelahiran 'Isa sehingga dijadikan arah kiblat. Bahkan dengan tegas mereka berkata, "Seandainya ada arah lain yang lebih baik daripada arah sebelah timur, tentu 'Isa akan dilahirkan di arah tersebut".[234] Dengan demikian, presuposisi dari *makanan sharqiyyan* adalah tempat sebelah timur di Bait al-Maqdis.

Pada ayat berikutnya, Q.S. Maryam [19]: 17, Allah Swt. menjelaskan tentang upaya yang dilakukan Maryam pada saat menyendiri dan menjauh dari keluarganya. Ia merasa tidak cukup hanya dengan cara menjauh dan menyendiri, sebab kemungkinan lainnya bisa saja terjadi, misalnya ada orang lain yang bisa melihatnya sehingga konsentrasi ibadahnya bisa terganggu, sebagaimana ditegaskan dalam Q.S. Ali 'Imran [03]: 38. Karena itu, Maryam membuat tabir pembatas agar tidak ada seorang pun yang dapat melihatnya sehingga ia bisa beribadah secara maksimal.[235]

Dalam kondisi Maryam menjalankan ibadah tersebut, Allah Swt. mengutus Malaikat Jibril dengan menggunakan redaksi, *fa arsalna ilaiha ruhana fa tamaththala laha basharan sawiyyan.* Presuposisi kalimat *ruhana*, menurut mayoritas mufasir mengacu pada Malaikat Jibril, dengan tiga alasan. *Pertama*, berdasarkan logika linguistik bahwa kalimat tersebut merupakan bentuk *majaz* (kiasan) yang berarti sesuatu yang dicintai karena kedekatannya, seperti ungkapan seseorang pada kekasih hatinya dengan ungkapan *anti ruhi* (engkau kekasihku). Demikian pula, Jibril disebut dengan ungkapan *ruhana* disebabkan proses kehadiran agama

234 al-Qurtubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an,* Vol. XI, 90. Lihat juga; Ibn 'Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir,* Vol. XIV, 21.

235 al-Razi, *Mafatih al-Ghayb,* Vol. XXI, 520. Lihat juga; al-Sha'rawi, *Tafsir al-Sha'rawi,* Vol. I, 5520.

(Islam) sehingga bisa hidup (ruh) karena keterlibatan dan diwahyukan kepada Jibril.[236] *Kedua*, berdasarkan teori intertekstualitas. Dalam al-Qur'an, Allah Swt. menyebut status Malaikat Jibril dengan beberapa sebutan: (a) Pembawa wahyu, sebagaimana Q.S. al-Baqarah [02]: 97. (b) ruh, sebagaimana Q.S. al-Nahl [16]: 102 dan Q.S. al-Shu'ara' [26]: 194. (c) rasul, sebagaimana Q.S. al-Haqqah [69]: 40.[237]

Presuposisi Malaikat Jibril menjelma seperti sosok manusia dimaksudkan agar bisa menjinakkan posisi Maryam. Dengan cara demikian, tentu saja posisi Maryam dapat dengan mudah dan memahami bahasa Malikat Jibril, serta tidak merasa ketakutan dan melarikan diri sewaktu Maryam melihat kehadirannya.[238] Penjelmaan tersebut juga dimaksudkan agar Malaikat Jibril dapat dengan mudah bersosialisasi dengan diri Maryam. Proses penjelmaan tersebut dikarenakan adanya perbedaan yang sangat substansial antara dunia manusia dan dunia Malaikat sehingga harus terjadi assimilisasi antara keduanya.[239]

Kisah prosesi kehamilan Maryam ini, apabila dibaca dengan menggunakan teori tindak tutur, maka lokusi dari ayat di atas menceritakan tentang kedatangan Malaikat Jibril pada saat Maryam menyepi dan menjauh dari keluarganya. Ilokusi dari ayat tersebut merupakan perintah langsung kepada Nabi Muhammad saw. agar membacakan tentang kisah dan keutamaan Maryam as. yang terdapat dalam al-Qur'an, bukan sekedar menyebut kisah atau keutamaannya yang Nabi saw. ketahui saja. Hal ini dimaksudkan agar manusia mengetahui tentang kesempurnaan kekuasaan Allah Swt.[240]

Kekuasaan tersebut, tidak saja dibuktikan dengan keajaiban kelahiran Nabi Yahya yang menurut logika umum hal itu tidak mungkin terjadi, disebabkan Nabi Yahya terlahir dari kedua orangtua yang mandul dan sudah lanjut usia, tetapi terdapat satu kisah lagi yang lebih ajaib, yaitu penciptaan Nabi 'Isa yang terlahir dari rahim seorang ibu mulia, tanpa

236 Abu Hayyan al-Andalusi, *Tafsir al-Bahr al-Muhit,* Vol. VI (Beirut: Dar al-Fikr, 1420), 131.
237 Muhammad Husin al-Tabataba'i, *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an,* Vol. III (Beirut: Mu'asasah al-A'lami, 1422), 174.
238 'Ula'u al-Din Ibrahim al-Baghdadi al-Khazin, *Lubbab al-Ta'wil fi Ma'ani al-Tanzil,* Vol. III (Beirut: Dar al-Kutb, 1415), 184.
239 al-Sha'rawi, *Tafsir al-Sha'rawi,* Vol. I, 5521.
240 al-Qurtubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an,* Vol. XI, 90.

proses pernikahan dengan seorang laki-laki.[241] Artinya, kisah yang terdapat dalam Q.S. Maryam [19]: 16 dan ayat-ayat berikutnya merupakan kisah kedua yang lebih aneh dan lebih ajaib daripada kisah yang diceritakan pada ayat-ayat sebelumnya tentang penciptaan Nabi Yahya.

Berbeda dengan pembacaan lokusi yang memerintahkan kepada Nabi Muhammad saw. agar membacakan kisah Maryam kepada manusia, pembacaan dengan menggunakan teori ilokusi menunjukkan bahwa ayat tersebut merupakan bentuk resistensi Nabi Muhammad saw. kepada orang-orang Nasrani bahwa status Maryam yang diklaim sebagai anak dan ruh Allah Swt. adalah suatu klaim yang tidak benar. Dengan demikian, kalimat perintah *udhkur* dalam konteks ayat ini melalui teori ilokusi berfungsi sebagai *ta'jiz,* yaitu melemahkan dan mematahkan argumentasi orang-orang Nasrani.

Perlokusi ayat ini merupakan bentuk nyata dari resistensi tersebut yang dinyatakan secara tegas dalam ayat berikutnya, Q.S. Maryam [19]: 19. Ungkapan kalimat, *innama ana rasulu rabbika,* kemudian dilanjutkan pada kalimat, *li ahaba laki ghulaman zakiyyan,* merupakan pernyataan formal yang secara eksplisit menandakan bahwa *ruhan* yang diklaim orang Nasrani sebagai bentuk penciptaan 'Isa adalah Malaikat Jibril. Karena itu, wajar jika pada ayat tersebut, Allah Swt. tidak menggunakan kalimat, *li ahaba laki ruhan,* tetapi berupa kalimat, *li ahaba laki gulaman.*[242]

Implikatur ayat tersebut, terutama dalam hal pilihan sikap Maryam yang menyendiri dan menjauh dari keluarganya, serta membuat tabir pembatas agar tidak seorang pun yang dapat melihat aktivitas ritual yang sedang dijalaninya,[243] memberikan satu petunjuk khusus bahwa melakukan aktivitas ibadah harus berbasis ikhlas. Salah-satu kiat untuk mendatangkan sikap ikhlas adalah beribadah dilakukan secara sembunyi-bunyi sehingga tidak ada seorang pun yang dapat melihat dan mengetahui aktivitas ibadah yang sedang dijalaninya, sebagaimana aktivitas ibadah yang dilakukan oleh Maryam. Kecuali itu, pilihan Maryam mengambil

241 Muhammad 'Ali al-Sabuni, *Safwat al-Tafasir,* Vol. II (Makkah : Dar al-Sabuni, 1413), 167. Lihat juga; Wahbat Ibn Mustafa al-Zuhayli, *al-Tafsir al-Wasit li al-Zuhayli,* Vol. II (Damaskus: Dar al-Fikr, 1422), 1467.

242 al-Shinqiti, *Adwa' al-Bayan fi Idah al-Qur'an bi al-Qur'an,* Vol. VIII (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 225.

243 al-Zuhayli, *Tafsir al-Munir,* Vol. XVI, 68.

lokasi di sebelah timur Bait al-Maqdis sebagai tempat terbit matahari menunjukkan bahwa sosok Maryam akan diberikan ruh ilahi.[244]

Selain implikatur di atas, ayat ini juga memberikan implikatur lain bahwa posisi anak perempuan jika sudah mecapai usia dewasa, seharusnya dibuatkan kamar khusus atau ruang pribadi. Hal ini dilakukan dalam rangka menjaga kemungkinan terjadinya pandangan mata orang-orang yang berstatus bukan mahramnya sebab seseorang yang berstatus bukan mahramnya, dilarang secara tegas melihat perempuan.[245] Dengan demikian, implikatur ini dalam prinsip sopan santun disebut dengan prinsip skala ketidaklangsungan (*indirectness scale*).

b) Dialog Maryam dengan Malaikat Jibril

Pada ayat-ayat berikutnya, al-Qur'an mengisahkan tentang kejadian yang dialami oleh Maryam setelah didatangi oleh Malaikat Jibril. Kejadian ini dikisahkan dalam dua surat yang berbeda, yaitu Q.S. Ali 'Imran [03]: 45-48 dan Q.S. Maryam [19]: 18-21. Sekalipun mempunyai tema yang nyaris sama, tetapi mempunyai sisi perbedaan yang sangat substansial, baik dilihat dari perspektif struktur maupun gramatikal bahasanya. Namun sekalipun demikian, berdasarkan *tartib al-nuzul*-nya, kisah yang terdapat dalam Q.S. Maryam [19] lebih dahulu diturunkan daripada kisah Maryam yang terdapat dalam Q.S. Ali 'Imran [03], sebab kisah Maryam yang terdapat dalam Q.S. Ali 'Imran [03] merupakan kisah yang bersifat komplementer, sekaligus bertujuan untuk mempertegas substansi kisah yang terdapat dalam Q.S. Maryam [19].

Berangkat dari fenomena tersebut, maka penulis akan menjelaskan kisah Maryam yang terdapat dalam Q.S. Maryam [19], baru kemudian disusulkan informasi kisah Maryam yang terdapat dalam Q.S. Ali 'Imran [03].

1) Dialog Maryam dengan Malaikat Jibril dalam Q.S. Maryam [19]: 18-21

Kisah ini ceritakan pada saat Nabi Muhammad saw. berada di Makkah. Kisah ini dimulai dari sikap kehawatiran dan ketakutan yang

244 Ibrahim Ibn 'Umar al-Biqa'i, *Nazm al-Durar fi Tanasub al-Ayat wa al-Suwar,* Vol. IV (Beirut: Dar al-Kutb al-'Ilmiyah, 1415), 526.

245 Abu Mansur al-Maturidi, *Tafsir al-Maturidi,* Vol. VII (Beirut: Dar al-Kutb al-'Ilmiyah, 1426), 266.

dialami oleh Maryam ketika melihat seorang lelaki datang menemui dirinya. Ketakutan tersebut dikisahkan dalam Q.S. Maryam [19] ayat 18, sebagai berikut:

قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا (٨١) قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا (٩١) قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا (٠٢) قَالَ كَذَلِكِ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَقْضِيًّا (١٢)

Maryam berkata: "Sesungguhnya aku berlindung dari pada-Mu kepada Tuhan Yang Maha pemurah, jika kamu seorang yang bertakwa." Ia (Jibril) berkata: "Sesungguhnya aku ini hanyalah seorang utusan Tuhanmu, untuk memberimu seorang anak laki-laki yang suci." Maryam berkata: "Bagaimana akan ada bagiku seorang anak laki-laki, sedang tidak pernah seorang manusia pun menyentuhku dan aku bukan (pula) seorang pezina!." Jibril berkata: "Demikianlah, Tuhanmu berfirman: "Hal itu adalah mudah bagi-Ku; dan agar dapat Kami menjadikannya suatu tanda bagi manusia dan sebagai rahmat dari Kami; dan hal itu adalah suatu perkara yang sudah diputuskan".[246]

Ayat di atas, Allah Swt. menceritakan situasi dan kondisi dialog yang terjadi antara Maryam dan Malaikat Jibril yang sudah menjelma menjadi manusia berjenis kelamin laki-laki.[247] Kedatangan lelaki tersebut sempat membuat hati Maryam bingung dan galau, sebab ia mengira bahwa kehadiran lelaki itu dalam kondisi yang sepi, dikhawatirkan hanya akan mengancam stabilitasnya, menggoda dan mengganggunya.[248] Karena itu, dalam konteks ayat ini, Q.S. Maryam [19]: 18, Maryam menyampaikan pesan berupa kalimat, "Sungguh saya berlindung kepada Zat yang Penyayang dari kamu, jika kamu benar-benar orang yang takwa dan takut kepada Allah Swt."[249] Maksud perlindungan yang diinginkan oleh Maryam, digambarkan oleh Syekh Mutawalli al-Sha'rawi (w. 1419/1998) sebagai berikut:

246 Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 306.
247 Sayyid Tantawi, *al-Tafsir al-Wasit li al-Qur'an al-Karim,* Vol. IX (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 24.
248 Muhammad Ibn Jarir al-Tabari, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ayi al-Qur'an*, Vol. XV (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1420), 487.
249 Tantawi, *al-Tafsir al-Wasit,* Vol. IX, 24.

"Saya berlindung dari pada-Mu kepada Allah Swt., sebab saya takut kamu membunuhku atau berbuat aniaya kepadaku, sementara diriku ini hanya orang yang lemah yang tiada daya dan kekuatan kecuali atas pertolongan Allah Swt. Karena itu, aku memohon perlindungan dari kamu kepada Allah Swt. Sebab mukmin sejati adalah orang yang menghormati bentuk perlindungan kepada Allah Swt. Dengan demikian, jika aku memohon perlindungan kepada-Nya, tentu Allah Swt. juga akan melindungimu, serta jika aku memohon pertolongan kepada-Nya, tentu Allah Swt. juga memberikan pertolongan kepada-Mu.[250]

Ekspresi kegundahan di atas, menunjukkan bahwa Maryam berada dalam situasi yang serba sulit sehingga tidak ada lagi yang dapat diperbuat kecuali menyampaikan kata perlindungan (*isti'adhah*) kepada Zat yang *al-Rahman*.[251] Penggunaan kata *al-Rahman* dalam situasi tersebut merupakan deiksis sosial yang sangat tepat dipilih dan disampaikan oleh Maryam. Sebab jika kata itu mempunyai makna pemberi kasih sayang, maka dalam konteks deiksis tersebut Maryam berinisiatif untuk mendapatkan kasih sayang Allah Swt. dari dugaan ancaman perbuatan cabul (*al-da'ru*) yang akan dilakukan oleh lelaki tersebut.[252] Kecuali itu, penggunaan deiksis wacana tersebut dimaksudkan Maryam untuk memberikan pengaruh terhadap rasa ketakwaan yang ada dalam diri lelaki tersebut. Sebab dalam diri manusia yang bertakwa apabila disebut kalimat *al-Rahman,* maka akan memberikan efek positif yang dapat menggoncang perasaan hatinya dan menghentikan segala bentuk kejahatan terselubung yang terlintas dalam pikirannya.[253]

250 al-Sha'rawi, *Tafsir al-Sha'rawi,* Vol. I, 5521.

251 Penggunaan kata *isti'adhah* (perlindungan) dalam al-Qur'an diklasifikasikan menjadi tiga kategori; *Pertama*, kalimat *isti'adhah* mayoritas disandingkan dengan kalimat *Allah* yang terdapat dalam 6 (enam) surat, yaitu Q.S. al-Nahl [16]: 98, Q.S. al-A'raf [07]: 200, Q.S. Fussilat [41]: 36, Q.S. Ghafir [40]: 56, Q.S. al-Baqarah [02]: 67 dan Q.S. Yusuf [12]: 23, 79. *Kedua*, kalimat *isti'adhah* sebagian ada yang disandingkan dengan kalimat *al-Rabb* atau diorientasikan kepada kata *al-Rabb*, seperti Q.S. al-Falaq [113]: 01, Q.S. al-Nas [114]: 01, Q.S. Ghafir [40]: 27, Q.S. al-Dukhan [44]: 20, Q.S. al-Mu'minun [23]: 97-98, Q.S. Hud [11]: 47, dan Q.S. Ali 'Imran [03]: 36. *Ketiga*, kalimat *isti'adhah* yang hanya disandingkan dengan kalimat *al-Rahman* yang terdapat dalam satu surat saja, yaitu Q.S. Maryam [19]: 18. Lihat selengkapnya; 'Abdullah al-Lahim, *al-Lubbab fi Tafsir al-Isti'adhah wa al-Basmalah wa Fatihat al-Kitab,* Vol. I (Riyad: Dar al-Muslim, 1420), 23-25.

252 Ibn 'Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir,* Vol. XVI, 21.

253 Tantawi, *al-Tafsir al-Wasit,* Vol. IX, 24.

Dengan demikian, setiap kosakata dalam al-Qur'an, selain mempunyai *ma'na al-dalalah* (arti tersurat), juga mempunyai *ma'na al-maghza* (arti tersirat) yang disesuaikan dengan konteks atau kontens pembicaraan. Oleh karenanya, maka wajar jika semua ayat yang terdapat dalam Q.S. Maryam [19] ini, penggunaan kosakata *al-Rahman* atau *al-Rahmah* disebut sebanyak 16 kali yang tersebar di berbagai tempat, mulai dari ayat pertama sampai ayat terakhir. Semua ini disesuaikan berdasarkan pertimbangan konteks pembicaraan, termasuk permohonan perlindungan yang disampiakan oleh Maryam kepada Zat *al-Rahman.* Hal ini disebabkan karena ia berada dalam situasi dan kondisi kelemahan dan ketidakberdayaan untuk melakukan suatu tindakan preventif dari segala bentuk kemungkinan buruk yang akan menimpa dirinya.[254]

Selain meminta perlindungan kepada Allah Swt. yang Maha Penyayang, Maryam juga melanjutkan ekspresi kegundahannya dengan mengatakan kalimat *in kunta taqiyyan.* Penggunaan kalimat tersebut mempunyai tiga kemungkinan. *Pertama*, menurut Imam Hasan, kalimat *in kunta taqiyyan* merupakan kalimat terpisah dan bukan kelanjutan dari kalimat *inni a'udhu bi al-Rahmani,* tetapi merupakan kalimat permulaan yang bersyarat, sedangkan jawab syarat-nya disimpan. Bentuk redaksi kalimat tersebut seakan-akan berbunyi, "jika kamu orang yang takwa, maka aku tidak akan mendapatkan mala petaka darimu dan tidak akan ada seorang pun yang berani menyentuhku. *Kedua*, kalimat *in kunta taqiyyan* bermakna "kamu bukan orang yang takwa, sebab kamu masuk ke tempat ini tanpa meminta izin dan berkonsultasi terlebih dahulu padaku". Posisi huruf "in" dalam potongan ayat ini berfungsi sebagai *ma nafi* (meniadakan). *Ketiga*, kalimat *in kunta taqiyyan* mempunyai makna "sungguh aku tahu bahwa kamu orang yang bertakwa, tapi mengapa kamu masuk ke tempat ini tanpa melalui proses perizinan terlebih dahulu dariku." Posisi huruf "in" dalam potongan ayat ini berfungsi sebagai huruf *qad* yang berarti sungguh-sungguh.[255]

254 Fadil Salih al-Samiri, *Lamsat Bayaniyyah li Surat al-Qur'an,* Vol. I (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 73.
255 Abu Mansur al-Maturidi, *Tafsir al-Maturidi: Ta'wilat Ahl al-Sunnah,* Vol. VII (Beirut: Dar al-Kutb al-'Ilmiyah, 1426), 227.

Dengan demikian, kisah yang terdapat dalam Q.S. Maryam [19]: 18 ini, jika dilihat dari teori presuposisi, maka ayat tersebut menunjukkan dua kemungkinan.[256] *Pertama*, Maryam mengira bahwa laki-laki itu orang yang baik sehingga ia mengatakan perlindungan kepada Allah Swt. sebagai langkah antisipatif untuk mengingatkan ketakwaan laki-laki tersebut. *Kedua*, Maryam menduga bahwa laki-laki yang datang itu orang jahat yang bernama Taqiyyun, yaitu seorang yang terkenal pada masa itu sebagai penjahat (*fajir*) yang suka mempermainkan seorang perempuan.[257] Apalagi kedatangannya pada waktu itu tanpa seizin Maryam.

Jika dilihat dari teori tindak tutur, maka lokusi ayat ini pada dasarnya merupakan bentuk kalimat yang bersifat informatif (*khabariyah*) yang berarti posisi Maryam sebagai seorang yang memberikan informasi bahwa dirinya menjadikan Allah Swt. sebagai Zat yang memberi perlindungan dari perilaku negatif lelaki tersebut. Bentuk ilokusi ayat ini merupakan kalimat direktif yang bersifat memberi nasehat (*advising*)[258] berdasarkan penggunaan kalimat bersyarat berupa kata *in kunta taqiyyan*.[259] Dalam konteks ini, Maryam memberi nasehat dan peringatan agar lelaki tersebut hendaknya bertakwa kepada Allah Swt. sebab dalam diri orang yang bertakwa, jika diingatkan dengan kalimat perlindungan kepada Allah Swt., maka dia tidak akan melakukan tindakan yang dapat mendatangkan murka-Nya,[260] sehingga dengan cara yang demikian, secara psikologis dapat membebaskan rasa ketakutan yang mengancam dirinya. Perlokusi ayat ini, Q.S. Maryam [19]: 18 atau efek yang ditimbulkan dari ungkapan tersebut yaitu resistensi yang disampaikan oleh laki-laki tersebut dan mengklaim bahwa semua tuduhan yang disampaikan oleh Maryam tidak benar, sebagaimana penjelasan pada ayat berikutnya, Q.S. Maryam [19]: 19.

256 al-Shaukani, *Fath al-Qadir al-Jami' Baina Fanni al-Riwayat wa al-Dirayat min 'Ilmi al-Tafsir,* Vol. IV (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 447. Lihat juga; Muhammad Sadiq Khan al-Qinnuji, *Fath al-Bayan fi Maqasid al-Qur'an,* Vol. VIII (Beirut: al-Maktabah al-'Asriyah, 1412), 148.

257 al-Razi, *Mafatih al-Ghayb,* Vol. XXI, 521-522.

258 Ibn 'Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir,* Vol. XVI, 22.

259 'Abd Qahir al-Jurjani, *Darju al-Darar fi Tafsir al-Ayi wa al-Suwar,* Vol. II ('Amman: Dar al-Fikr, 1430), 265.

260 al-Tabataba'i, *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an,* Vol. III, 203.

Berbeda dengan teori presuposisi dan tindak tutur, ayat ini jika ini dibaca dengan teori implikatur menunjukkan kesempurnaan kepribadian sosok Maryam yang mampu menjaga harga dirinya dari perbuatan keji. Maryam adalah perempuan yang mempunyai konsistensi untuk selalu berada dalam perlindungan dan pengawasan Allah swt,[261] sebab tidak tergambar sedikit pun dalam diri lelaki tersebut suatu sikap negatif yang akan mengancam pada diri Maryam. Hanya saja, Maryam mengira bahwa lelaki yang datang itu menyembunyikan suatu perasaan untuk menggoda dirinya. Karena itu, Maryam langsung melontarkan suatu pernyataan kalimat perlindungan kepada lelaki tersebut sebelum ia berbicara tentang banyak hal dengan dirinya. Hal ini dimaksudkan untuk menepis dugaan tujuan negatif yang ingin dicapai lelaki tersebut.[262]

Setelah Maryam mengekspresikan kegundahannya, maka lelaki tersebut menjawab dengan tegas dengan menggunakan rangkaian kalimat sebagai berikut;

قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا (٩١)

> "Ia (Jibril) berkata: "Sesungguhnya aku ini hanyalah seorang utusan Tuhanmu, untuk memberimu seorang anak laki-laki yang suci".[263]

Menurut imam Sayyid Tantawi (w. 1431/2010), maksud jawaban atau pernyataan Jibril tersebut dalam rangka untuk memberikan ketenangan pada diri Maryam yang menduga bahwa kedatangan Jibril hanya untuk mengganggu dan berbuat jahat pada dirinya. Dugaan tersebut dibantah oleh Jibril bahwa kedatangannya dalam rangka tugas mulai dari Allah Swt. -Zat yang dijadikan tempat perlindungan olehmu- untuk memberikan seorang anak yang suci.[264]

Jibril membantah dugaan tersebut dengan menggunakan kalimat *inna ma ana rasulu rabbik,* bukan kalimat *inna ma ana rasulullah.* Dalam teori deiksis, kalimat *rasulu rabbik,* termasuk deiksis sosial sebab kalimat *rabbun* berorientasi pada Zat yang mengatur dan menjaga dari kerusakan

261 al-Sha'rawi, *Tafsir al-Sha'rawi,* Vol. I, 5521-5522.
262 Ibn 'Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir,* Vol. XVI, 21.
263 Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 306.
264 Tantawi, *al-Tafsir al-Wasit,* Vol. IX, 25.

dan keburukan. Pemberian Allah Swt. sebagai Zat *Rububiyyah* merupakan pemberian yang bersifat material, sementara pemberian Allah Swt. sebagai Zat *Uluhiyyah* merupakan pemberian yang bersifat immaterial. Dengan cara yang demikian, maka ungkapan Jibril tersebut berorientasi pada makna bahwa Allah Swt. adalah Zat yang memelihara dan menjagamu sehingga dalam kondisi yang seperti ini kamu tidak perlu merasa takut,[265] sebab aku hanya sebagai mediator Tuhan yang Maha Mengatur dan Menjaga makhluknya.

Demikian pula, penggunaan kalimat *li ahaba laki ghulaman zaki yyan* dalam teori deiksis termasuk deiksis sosial. Artinya, pernyataan Jibril yang menyandarkan pemberian anak tersebut kepada dirinya sendiri merupakan *majaz 'aqliyyah,* yaitu bentuk ungkapan yang menyatakan bahwa dirinya hanya sebagai media pemberi saja,[266] dengan cara meniup gaun yang dipakai Maryam dan hasil tiupan itu sampai pada vagina sehingga dengan cara tersebut membuat Maryam hamil.[267] Kecuali itu, pernyataan tersebut juga disebabkan jauh-jauh sebelum kisah ini, Jibril sudah memberikan informasi perihal kejadian tersebut.[268]

Pemberian yang disandarkan kepada dirinya sendiri oleh Jibril berupa seorang anak yang suci diungkapkan dengan kalimat *ghulaman zakiyyan*. Kata *al-ghulam* diorientasikan kepada bayi yang baru lahir dari rahim seorang ibu sampai mencapai usia dewasa atau menjadi pemuda.[269] Kata *zakiyyan* berarti suci dari dosa dan maksiat, serta banyak memberikan barokah. Dengan demikian, maksud *ghulaman zakiyyan* yang berarti seorang anak yang suci, yaitu nabi 'Isa as. yang disebutkan karakteristiknya di dalam Q.S. Ali 'Imran [03]: 45-46,[270] sebagaimana akan diuraikan penjelasannya secara detail pada kisah berikutnya.

Dengan demikian, jika kisah yang terdapat dalam Q.S. Maryam [19]:19 ini dibaca dengan teori presuposisi, maka ayat tersebut bertujuan untuk memberikan ketenangan pada diri Maryam disebabkan ia menduga

265 al-Sha'rawi, *Tafsir al-Sha'rawi,* Vol. I, 5523.
266 Ibn 'Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir,* Vol. XVI, 22.
267 al-Shinqiti, *Adwa' al-Bayan fi Idah al-Qur'an bi al-Qur'an,* Vol. III, 387.
268 al-Qurtubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an,* Vol. IV, 93.
269 Ali Ibn Nayif al-Shuhud, *al-I'jaz al-Lughawi wa al-Bayani fi al-Qur'an,* Vol. I (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 459.
270 al-Shinqiti, *Adwa' al-Bayan fi Idah al-Qur'an bi al-Qur'an,* Vol. III, 386.

bahwa kedatangan tamu yang tidak diundang itu hanya untuk mengganggu dan berbuat jahat pada dirinya. Dengan demikian, presuposisi ayat ini untuk menghilangkan rasa gundah yang menimpa Maryam.[271]

Jika kisah ini dibaca dengan teori tindak tutur, maka lokusi ayat tersebut merupakan bentuk kalimat informatif dalam rangka untuk memberikan ketenangan, sekaligus menghilangkan rasa takut yang menimpa diri Maryam dikarenakan kedatangan seorang laki-laki yang diduga mempunyai maksud jahat terhadap dirinya. Bentuk ilokusinya merupakan bentuk *qasr idafi*.[272] Dalam konteks ayat ini, ilokusi ungkapan kalimat *inna ma ana rasulu rabbika* merupakan kalimat asertif yang berfungsi mengklaim kebenaran isi berita bahwa dirinya bukan manusia, tetapi pesuruh Allah Swt. Swt. Ungkapan tersebut sekaligus merupakan bentuk resistensi atas ungkapan *in kunta taqiyyan* yang berarti Maryam berkeyakinan bahwa yang datang menemui dirinya itu adalah manusia. Karena itu, Jibril dengan tegas menolak keyakinan tersebut dan menyatakan bahwa dirinya merupakan utusan Tuhan yang bertugas untuk memberikan seorang anak laki-laki suci.[273] Perlokusi dari ayat ini agar Maryam bisa menerima dengan lapang dada atas informasi tentang pemberian anak tersebut.

Implikatur ayat ini menunjukkan bahwa pemberian seorang anak laki-laki merupakan pemberian yang bersifat murni (*mahdah*) dan langsung karena tidak berdasarkan hukum alam. Penggunaan kalimat *li ahaba laki* merupakan salah-satu indikasi alasan logis ke arah implikatur tersebut. Hal ini tentu berbeda dengan kasus pemberian anak kepada Zakariya yang diberikan anugerah seorang putra berupa Yahya berdasarkan hukum alam, yaitu hasil kerja sama yang baik serta hubungan intim antara dirinya sebagai lelaki yang sudah berusia tua renta dan istrinya sebagai perempuan yang mandul.[274]

271 Tantawi, *al-Tafsir al-Wasit,* Vol. IX, 25.

272 *Qasr Idafi* yaitu mengkhusukan *maqsur* dengan *maqsur 'alaih* dengan melihat pada sandaran *(idafah)* dan hubungan *(nisbat)* kepada sesuatu yang lain, yang tertentu, bukan kepada semua hal selainnya. Lihat selengkapnya; Ahmad al-Hashimi, *Jawahir al-Balaghah fi al-Ma'ani wa al-Bayan wa al-Badi'* (Beirut: Dar al-Fikr, 1414), 157.

273 Ibn 'Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir,* Vol. XVI, 22.

274 al-Sha'rawi, *Tafsir al-Sha'rawi,* Vol. I, 5523.

Kecuali itu, implikatur ayat ini juga menunjukkan bahwa jawaban Malaikat tersebut memberi ketenangan kepada Maryam bukan saja dalam ucapannya bahwa ia utusan Allah Swt., tetapi juga bahwa dirinya akan diberi anak yang suci lagi sempurna. Kesucian dan kesempurnaannya itu sekaligus memberikan implikasi bahwa cara perolehannya pun pasti dengan cara yang suci pula.[275] Sebab anak yang lahir dari hubungan yang tidak dibenarkan Allah Swt. dinamakan anak haram, bukan anak suci.

Kemudian, kisah berikutnya dideskripsikan dalam Q.S. Maryam [19]: 20. Pada ayat sebelumnya, Malaikat Jibril melakukan upaya untuk menenangkan Maryam bahwa dirinya bukan manusia yang bermaksud jahat, ternyata tidak berhasil. Hal ini disebabkan pernyataan Jibril bahwa dirinya ditutus Allah Swt. dalam rangka memberikan seorang anak yang suci, ternyata justru kian menambah hati Maryam risau dan galau.[276] Ekspresi kegelisahan tersebut, ia sampaikan dalam Q.S. Maryam [19]: 20 sebagai berikut:

قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا (٢٠)

> "Bagaimana akan ada bagiku seorang anak laki-laki, sedang tidak pernah seorang manusia pun menyentuhku dan aku bukan (pula) seorang pezina!.".[277]

Dalam ayat di atas, menjelaskan kondisi psikologis keheranan Maryam tentang status pemberian anaknya dengan menggunakan kosakata *ghulaman*. Penggunaan makna yang sama dari kata *al-ghulam,* selain *al-sabiy,* juga terdapat kata *al-tiflu* dan *al-walad*.[278] Tentu saja, sinonimitas tersebut digunakan oleh al-Qur'an disesusaikan dengan konteks tema pembicaraan, termasuk dalam konteks ini penggunaan kata *ghulaman* dalam Q.S. Maryam [19]: 20 tersebut. Hal ini disebabkan pada

275 M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah,* Vo. VIII (Tangerang: Lentera Hati, 2007), 106.
276 Tantawi, *al-Tafsir al-Wasit,* Vol. IX, 25.
277 Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 306.
278 Penggunaan kosakata *ghulaman* dalam konteks Q.S. Maryam [19]: 20 ini diorientasikan pada bayi yang baru lahir dari rahim seorang ibu sampai mencapai usia dewasa atau menjadi pemuda. Kata *al-sabiy* diorientasikan kepda bayi yang baru lahir dari rahim seorang ibu sampai selesai masa penyapihan. Kata *al-tiflu* diorientasikan kepada bayi yang baru lahir dari rahim seorang ibu sampai usia *balig*. Kata *al-walad* diorientasikan kepda anak secara umum, bayi yang baru lahir dari rahim seorang ibu. Lihat selengkapnya; al-Shuhud, *al-I'jaz al-Lughawi, wa al-Bayani fi al-Qur'an,* Vol. I, 459.

ayat sebelumnya, Q.S. Maryam [19]: 19, Malaikat Jibril mengabarkan pemberian anak tersebut dengan kata *ghulam*.[279] Dengan demikian, penggunaan kosakata tersebut merupakan respons positif Maryam terhadap wacana yang disampaikan oleh Malaikat Jibril.

Selain menggunakan kosakata *ghulaman,* Maryam juga mempersoalkan proses pemberiannya dengan menggunakan kalimat *wa lam yamsasni basharun wa lam aku baghiyyan.* Kata *al-massu,* di kalangan para mufasir terdapat dua pendapat.

Pertama, kata *al-massu* yang bermakna menyentuh berarti melakukan hubungan seksual secara halal, yaitu pernikahan sebab kata tersebut, menurut al-Zamakhshari, merupakan kata yang berbentuk kiasan *(kinayat)* dari makna pernikahan, sebagaimana ayat yang terdapat dalam Q.S. al-Baqarah [02]: 236-237. Jika yang dimaksudkan perzinaan, tentu kalimat yang digunakan berupa kata *fajrun* dan *khabuthun* dan atau lainnya.[280]

Kedua, kata *al-massu* berarti melakukan hubungan seksual baik secara halal maupun haram. Hal ini dikarenakan Maryam mempertegas posisi hubungan *al-massu*-nya dengan menggunakan kata *basharun* berbentuk nakirah (*indefinitive*) yang berarti semua orang laki-laki, baik lelaki yang berstatus sebagai suaminya atau seorang laki-laki lain.[281]

Berdasarkan fenomena tersebut, penulis lebih sepakat dengan pendapat yang kedua sebab Maryam melanjutkan pernyataan posisi dirinya dengan kalimat, *wa lam aku baghiyyan.* Kalimat tersebut berfungsi sebagai bentuk spesifikasi *(li al-takhsis)* dari kalimat *wa lam yamsasni basharun* sehingga kalimat tersebut yang terdapat dalam Q.S. Ali 'Imran (03): 24 tidak diikuti dengan tambahan kalimat *"wa lam aku baghiyyan"* mengingat surat tersebut (QS Ali 'Imran [03] dilihat dari sisi *tartib al-nuzul*-nya diturunkan setelah Q.S. Maryam [19]. Dengan demikian, makavwajar jika tidak lagi memerlukan penjelasan secara detail bahwa Maryam bukan seorang pelacur.[282]

279 Mahmud Ibn Hamzah al-Kirmani, *Asrar al-Tikrar fi al-Qur'an* (Kairo: Dar al-I'tisam, 1426), 139.
280 Mahmud Ibn 'Umar al-Zamakhshari, *al-Kashshaf 'an Haqa'iq Ghawamid al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil,* Vol. III (Beirut: Dar al-Kitab, 1407), 10.
281 Tantawi, *al-Tafsir al-Wasit,* Vol. IX, 25.
282 al-Andalusi, *Tafsir al-Bahr al-Muhit,* Vol. VII, 246. Lihat juga; Ibn 'Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-*

Kisah Maryam yang terdapat dalam Q.S. Maryam [19]: 20 ini jika dilihat dari teori presuposisi, termasuk presuposisi struktural, yang menunjukkan bahwa Maryam mempersoalkan tentang proses penciptaan bayi mungil tersebut, sebab dilihat dari perspektif sosiologis dan biologis, kelahiran seorang anak harus dilakukan dengan dua proses. *Pertama*, cara pernikahan yang dihalalkan oleh agama, yaitu melalui proses akad dan persaksian. *Kedua*, cara perzinaan yang diharamkan oleh agama. Berangkat dari realitas ini, Maryam meminta penjelasan secara argumentatif tentang proses pemberian anak tersebut mengingat kedua cara kelahiran anak yang lumrah terjadi di masyarakat, tidak pernah ia lakukan, bahkan ia dengan tegas menafikan posisi dirinya sebagai perempuan pelacur.[283]

Jika kisah di atas dibaca dengan menggunakan teori tindak tutur, maka lokusinya merupakan bentuk pertanyaan dan permintaan penjelasan perihal informasi proses pemberian seorang anak pada saat dirinya tidak pernah melakukan hubungan intim dengan seorang laki-laki. Dalam konteks ini, Maryam mempersoalkan status pemberian anak tersebut, apakah akan diberikan nanti setelah melalui proses pernikahan terlebih dahulu dengan seorang lelaki yang tiada di sangka-sangka sebelumnya ataukah semata-mata murni kekuasaan Allah Swt., sebagaiamana penciptaan Nabi Adam as. yang tanpa keterlibatan seorang bapak dan ibu.[284] Bentuk ilokusinya merupakan kalimat yang berbentuk deklaratif yang bertujuan untuk menunjukkan kepasrahan dan kekagumannya kepada kekuasaan Allah Swt.[285] Bentuk perlokusinya adalah pernyataan Jibril bahwa Allah Swt. berkuasa menciptakan segala sesuatu sesuai dengan ketetapan-Nya, sebagaimana penjelasan pada ayat berikutnya, Q.S. Maryam [19]: 21. Karena itu, pada ayat tersebut Jibril tidak menjelaskan secara detail tentang proses penciptaan bayi mungil yang akan diberikan kepada Maryam.

Tanwir, Vol. XVI, 22.

283 al-Sha'rawi, *Tafsir al-Sha'rawi,* Vol. I, 5524.

284 Muhammad Rashid Ibn 'Ali Rida, *Tafsir al-Manar*, Vol. III (Mesir: al-Hai'ah al-Misriyah, 1990), 253.

285 Ibid. Lihat juga; al-Shinqiti, *Adwa' al-Bayan fi Idah al-Qur'an bi al-Qur'an,* Vol. III, 387.

Berbeda dengan kedua teori di atas, kisah yang terdapat dalam ayat ini jika dibaca dengan teori implikatur menunjukkan bahwa Maryam adalah seorang perempuan yang tegas dan tidak mudah terbawa arus godaan begitu datang rayuan yang bertubi-tubi dari seorang laki-laki. Indikator yang menunjukkan ke arah tersebut adalah penggunaan kalimat *wa lam aku baghiyyan*. Pernyataan tersebut disampaikan Maryam untuk menafikan bahwa sejak dulu dirinya bukan seorang perempuan asusila, dan itu akan dipertahankannya hingga masa yang akan datang. Maryam tidak rela jika dicap sebagai pelacur, baik pada saat pertemuannya dengan Jibril maupun nanti pada masa yang akan datang.[286]

Kemudian, kisah berikutnya menyajikan jawaban yang disampaikan oleh Malaikat Jibril kepada Maryam. Kisah tersebut disajikan dalam Q.S. Maryam [19]: 21. Hanya saja, menghadapi pertanyaan-pertanyaan yang disampaikan oleh Maryam tentang proses pemberian anak suci tersebut, ternyata Malaikat Jibril as. memberikan jawaban yang berorientasi pada fungsi, bukan jawaban yang berorientasi pada proses, sebagaimana pertanyaan Maryam sebelumnya. Sebab dalam konteks ini, terdapat hal lain yang lebih substansial daripada sekedar memberikan jawaban yang berorientasi pada proses. Jawaban tersebut, disampaikan dalam Q.S. Maryam [19]: 21, sebagaimana berikut:

قَالَ كَذَٰلِكِ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَقْضِيًّا (١٢)

> Jibril berkata: "Demikianlah, Tuhanmu berfirman: "Hal itu adalah mudah bagi-Ku; dan agar dapat Kami menjadikannya suatu tanda bagi manusia dan sebagai rahmat dari Kami; dan hal itu adalah suatu perkara yang sudah diputuskan".[287]

Ayat di atas, menurut Ibn 'Ashur (w. 1393/1973)[288] merupakan bentuk jawaban yang disampaikan oleh Malaikat Jibril dengan menggunakan kalimat yang -dalam Ilmu Balagah- disebut *uslub al-*

286 Ibn 'Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir,* Vol. XVI, 23.
287 Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 306.
288 Ibn 'Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir,* Vol. XVI, 23.

Hakim,[289] yaitu mengalihkan jawaban dari yang berbentuk proses kepada jawaban yang berbentuk fungsi. Artinya, dalam konteks ini, Malaikat Jibril tidak menjawab bagaimana proses penciptaan dan penganugerahan anak tersebut, tetapi ia memberikan jawaban yang lebih tepat bahwa segala sesuatu yang ada di alam raya ini tidak ada yang sulit bagi Allah Swt. sebab Dia adalah zat yang mempunyai kekuasaan yang tidak terbatas.

Kata *kadhalik* yang berarti "demikian", menunjukkan bahwa Malaikat Jibril membenarkan pengakuan Maryam yang menyatakan dirinya tidak pernah berhubungan dengan seorang laki-laki atau bisa juga maksud kata tersebut menunjukkan bahwa Malaikat Jibril membenarkan posisi dirinya yang diutus Allah Swt. untuk memberikan seorang anak yang suci walaupun tanpa kehadiran seorang ayah.[290]

Kemudian Malaikat Jibril melanjutkan jawabannya dengan redaksi, "*qala rabbuki huwa 'alayya hayyin* (Tuhanmu berfirman, hal itu mudah bagiku)". Kalimat *huwa 'alayya hayyin* merupakan ungkapan yang mirip dengan redaksi perihal hari kebangkitan yang terdapat dalam Q.S. al-Rum [30]: 30 dengan menggunakan redaksi *huwa ahwanu 'alahi.* Kata *hayyin* atau *ahwan* yang berarti mudah (*hayyin*) atau lebih mudah (*ahwan*), sejatinya lebih tepat diorientasikan kepada manusia. Sebab pekerjaan yang mudah atau lebih mudah merupakan aktivitas yang melekat pada manusia di dalam menyelesaikan suatu problem sesuai dengan kapasitasnya. Sementara bagi Allah Swt., suatu pekerjaan itu tidak ada yang mudah atau yang lebih mudah, sebab menyelesaikan suatu problem bagi Allah Swt. cukup dengan menggunakan kalimat *kun* yang berati "jadilah". Dengan demikian, kalimat *huwa 'alayya hayyin* merupakan ungkapan Allah Swt. yang disesuaikan dengan kapasitas logika manusia dalam menyelesaikan suatu pekerjaan sebab seringkali kalimat yang terungkap bagi manusia dalam mengerjakan sesuatu yaitu, "jika aku menciptakanmu tanpa menggunakan suatu benda, maka menciptakanmu kembali dengan suatu benda tentu merupakan perkara yang mudah".[291]

289 *Uslub al-Hakim* adalah menyampaikan jawaban kepada mitra tutur, tetapi dilakukan dengan cara memberikan jawaban yang tidak ada relevansinya dengan pertanyaan atau menjawab dengan cara mengalihkan jawaban kepada wacana lain yang lebih urgen. Lihat selengkapnya; 'Ali al-Jarim dan Mustafa Amin, *al-Balaghat al-Wadihah* (London: Dar al-Ma'arif, t.th.), 424.

290 Tantawi, *al-Tafsir al-Wasit,* Vol. IX, 26.

291 al-Sha'rawi, *Tafsir al-Sha'rawi,* Vol. I, 5525.

Pemberian anak suci tanpa kehadiran seorang ayah tersebut mempunyai dua tujuan. *Pertama*, sebagai bukti kesempurnaan kekuasaan Allah Swt. (*li naj'alahu ayatan li al-nas).* Menurut Imam Abu Hasan al-Karkhi (w. 340 H), maksud tersebut merupakan bukti nyata tentang kekuasaan Allah Swt. yang bisa menciptakan makhluk dengan berbagai cara, mulai dari penciptaan Nabi Adam as. yang lahir tanpa bapak dan ibu, menciptakan Siti Hawa tanpa seorang ibu, menciptakan Nabi 'Isa yang lahir tanpa kehadiran seorang ayah hingga penciptaan manusia lainnya baik laki-laki maupun perempuan yang lahir melalui proses hubungan intim antara bapak dan ibu. [292] Dengan demikian, keempat cara penciptaan makhluk tersebut (Adam, Hawa, Isa dan manusia lainnya) membuktikan tentang kesempurnaan kekuasaan Allah Swt. dalam menciptakan makhluk-Nya.

Kedua, sebagai rahmat bagi kita semua *(rahmatan min na).* Kata *rahmatun*, menunjukkan bahwa anak tersebut ('Isa as) nantinya akan dijadikan seorang nabi bagi orang yang beriman, terutama Bani Israil karena darinya kita mendapat petunjuk dan berbagai macam kebaikan. Petunjuk dan nilai-nilai kebaikan tersebut itulah yang disebut rahmat. Oleh sebab itu, setiap nabi menjadi rahmat bagi umatnya.[293] Orang yang ingkar kepadanya, tentu dia tidak akan mendapat rahmat, sebagaimana firman Allah Swt. kepada Nabi Muhammad saw. yang terdapat dalam Q.S. al-Anbiya' [21]: 107.[294]

Pemberian anak suci tersebut merupakan ketentuan Allah Swt. yang bersifat *azali* dan sudah tertulis di Lauh Mahfudh yang tidak bisa diganggu gugat kenyataannya.[295] Keputusan tersebut bersifat otoritatif dari Allah Swt. yang tidak bisa ditolak, tidak bisa diganti,[296] atau juga tidak bisa digagalkan dengan doa[297] yang dipanjatkan kepada-Nya. Kebijakan tersebut diekspresikan dengan kalimat *wa kana amran maqdiyyan.*

292 al-Qinnuji, *Fath al-Bayan fi Maqasid al-Qur'an,* Vol. VIII, 149.
293 Sayyid Qutb, *Fi Zilal al-Qur'an,* Vol. VI (Kairo: Dar al-Shuruq, t.th.), 2306. Lihat juga; al-Qinnuji, *Fath al-Bayan fi Maqasid al-Qur'an,* Vol. VIII, 149.
294 al-Shinqiti, *Adwa' al-Bayan,* Vol. III, 388.
295 Ibid., Vol. III, 389.
296 al-Qinnuji, *Fath al-Bayan fi Maqasid al-Qur'an,* Vol. VIII, 149.
297 al-Tabataba'i, *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an,* Vol. III, 203.

Kisah yang terdapat dalam Q.S. Maryam [19]: 21 ini jika dibaca dengan menggunakan teori presuposisi menunjukkan bahwa Allah Swt. adalah Zat yang berbuat dan memilih sesuatu serta tidak dibatasi hukum kausalitas. Dalam konteks ini, baik Maryam maupun Isa as., sama-sama sebagai bukti kesempurnaan kekuasaan Allah Swt. Maryam merupakan bukti kekuasaan Allah Swt. yang menyalahi hukum kausalitas karena ia bisa hamil tanpa kehadiran seorang suami sehingga darinya, 'Isa as. terlahir ke dunia. Sementara itu, Nabi 'Isa as., juga menjadi bukti kekuasaan Allah Swt. karena ia diciptakan dan terlahir tanpa kehadiran seorang bapak, sebagaimana penciptaan Nabi Adam as. yang lahir tanpa bapak dan ibu.[298] Dengan demikian, kedua-duanya merupakan bukti nyata kesempurnaan kekuasaan Allah Swt.[299]

Jika kisah ini dibaca dengan teori tindak tutur, maka bentuk lokusinya menunjukkan bahwa Malaikat Jibril menginformasikan bahwa menciptakan seorang anak tanpa kehadiran seorang ayah merupakan pekerjaan yang mudah bagi Allah Swt. Bentuk ilokusi dari ayat ini merupakan pembicaraan yang berbentuk asertif (*assertives*) yakni bentuk tutur yang mengikat penutur pada kebenaran proposisi yang diungkapkan. Bentuk tuturan asertif ini bersifat menyatakan (*stating*) dan mengklaim (*claiming*) bahwa Allah Swt. berkuasa menciptakan makhluk-Nya dengan berbagai cara sesuai dengan kehendak-Nya. Selain berbentuk asertif, ayat 21 ini juga berbentuk komisif (*commissives*), yakni bentuk tutur yang berfungsi untuk menyatakan janji. Dalam konteks ini, Malaikat Jibril berjanji (*promising*) akan menjadikan anak yang suci itu menjadi *icon* kesempurnaan kekuasaan Allah Swt. Kecuali itu, ayat ini juga berbentuk deklaratif, yakni bentuk tutur yang menghubungkan isi tuturan dengan kenyataannya bahwa anak yang suci tersebut akan diangkat sebagai seorang nabi yang memberikan petunjuk dan rahmat bagi kaumnya, yaitu Bani Isra'il. Berbeda dengan lokusi dan ilokusi, perlokusi ayat ini menjadikan Maryam as. menerima kenyataan pemberian anak ini dengan sepenuh hati sehingga akhirnya ia hamil, sebagaimana cerita yang disampaikan pada ayat berikutnya, yaitu Q.S. Maryam [19]: 22.

298 Muhammad Abu Zahrah, *Zahrat al-Tafasir,* Vol. IX (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 4912.
299 al-Sha'rawi, *Tafsir al-Sha'rawi,* Vol. I, 5525.

Kecuali itu, kisah tersebut dalam kajian implikatur menunjukkan bahwa penciptaan 'Isa as. tidak sebatas membuktikan fenomena kekuasaan Allah Swt. semata. Kisah tersebut juga berfungsi untuk menunjukkan bahwa segala sesuatu itu di alam raya ini bisa terjadi karena kehendak-Nya. Karena itu, Allah Swt. menciptakan Nabi Adam as. tanpa ayah dan ibu, menciptakan Hawa tanpa ibu, menciptakan Nabi 'Isa as. tanpa ayah, kemudian Allah Swt. menciptakan manusia lainnya dengan proses hubungan intim antara bapak dan ibu. Demikian pula, sekalipun ada bapak dan ibu, tetapi jika Allah Swt. tidak berkehendak memberikan seorang anak, maka dapat dengan mudah Allah Swt. menjadikan keduanya atau salah-satunya menjadi pasangan yang mandul, seperti kasus Nabi Yahya as. dan istrinya.

Dengan demikian, potongan ayat *huwa 'alayya hayyin* yang disampaikan oleh Malaikat Jibril merupakan bentuk jawaban kerja sama berupa maksim kuantitas. Kalimat "hayyin" merupakan jawaban efektif yang disampaikan kepada Maryam yang disesuaikan dengan logika manusia dalam menyelesaikan suatu pekerjaan yang senantiasa berbasis pada proses pekerjaan yang mudah atau sulit. Kalimat *ayatan li al-nas"* merupakan bukti kekuasan Allah Swt. yang bersifat mutlak dan tidak bergantung pada hukum kausalitas, serta tidak juga didasarkan pada teori-teori mekanis. Semua yang terjadi, termasuk di alam raya berada di atas otoritas Allah Swt.[300]

2) Dialog Maryam dengan Malaikat Jibril dalam Q.S. Ali 'Imran (03): 45-47.

Kisah ini diceritakan pada saat Nabi Muhammad saw. berada di Madinah. Dalam kisah ini, Malaikat Jibril menyampaikan kabar gembira kepada Maryam bahwa ia akan diberikan seorang anak yang bernama al-Masih 'Isa Ibn Maryam. Informasi tersebut disampaikan dalam bentuk redaksi sebagai berikut;

إِذْ قَالَتِ الْمَلآئِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ (٤٥) وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلاً وَمِنَ

300 Ibid.,

الصَّالِحِينَ (٤٦) قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَلِكِ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاء إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ (٧٤)

"(Ingatlah), ketika Malaikat berkata: "Hai, Maryam, sesungguhnya Allah Swt. menggembirakan kamu (dengan kelahiran seorang putra yang diciptakan) dengan kalimat (yang datang) daripada-Nya, namanya Al Masih Isa putra Maryam, seorang terkemuka di dunia dan di akhirat dan termasuk orang-orang yang didekatkan (kepada Allah Swt.). Dan dia berbicara dengan manusia dalam buaian dan ketika sudah dewasa dan dia adalah termasuk orang-orang yang saleh." Maryam berkata: "Ya Tuhanku, betapa mungkin aku mempunyai anak, padahal aku belum pernah disentuh oleh seorang laki-lakipun." Allah Swt. berfirman (dengan perantaraan Jibril): "Demikianlah Allah Swt. menciptakan apa yang dikehendaki-Nya. Apabila Allah Swt. berkehendak menetapkan sesuatu, maka Allah Swt. hanya cukup berkata kepadanya: "Jadilah", lalu jadilah dia."

Ayat ini merupakan kelanjutan dari kisah sebelumnya yang terdapat dalam Q.S. Ali 'Imran [03]: 42. Dalam ayat tersebut, Malaikat Jibril menyampakaikan bahwa Allah Swt. akan menjadikan Maryam sebagai perempuan pilihan dan perempuan suci. Oleh karena itu, pada ayat ini Malaikat Jibril menyampaikan kabar gembira bahwa Maryam akan dianugerahi seorang anak301 yang diekspresikan dengan redaksi bi kalimatin.

Para mufasir berbeda pendapat dalam menyikapi arti dari kata *kalimatin.* Perbedaan tersebut dikarenakan tidak adanya penjelasan secara langsung dari Rasulullah saw. Karena itu, para mufasir berpendapat bahwa penggunaan redaksi *kalimatin* mempunyai beberapa kemungkinan makna sebagai berikut.

Pertama, kalimat penciptaan (*kalimat al-takwin*), bukan kalimat wahyu. Redaksi *kalimatin minhu* yaitu firman Allah Swt. yang menciptakan makhluk di dunia ini dengan kalimat *kun*. Artinya, semua urusan proses penciptaan makhluk dideskripsikan dengan menggunakan

301 al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi,* Vol. III, 154.

kalimat *kun,* sebagaimana termaktub dalam Q.S. Yasin [36]: 82. Penggunaan redaksi *kalimatin* yang dikhususkan kepada penciptaan 'Isa as. yaitu untuk menunjukkan sisi perbedaan yang sangat mendasar dengan penciptaan janin lainnya bahwa 'Isa diciptakan tanpa menggunakan hukum kausalitas, semisal dipancarkan sperma laki-laki ke dalam rahim perempuan sehingga terbentuklah janin.

Kedua, redaksi *kalimatin* menunjukkan sebagai kalimat isyarat kenabian sosok Isa as., sebab kata kalimat itu dimutlakkan untuk firman Allah Swt., sebagaimana termaktub dalam Q.S. al-Shaffat [37]: 171, dan *Ketiga*, penggunaan redaksi *kalimatin* bertujuan untuk menjadikan 'Isa as. kelak sebagai sosok yang bertugas memberikan tambahan penjelasan terhadap firman Allah Swt. yang telah diselewengkan oleh orang-orang Yahudi. Hal ini disebabkan mereka telah menjadikan agamanya berorientasi kepada material murni. Oleh karena itu, Isa as. diciptakan dari "kalimatin" bertujuan untuk meluruskan agama Allah Swt. dari segala bentuk penyimpangan dan reduksi data yang dilakukan oleh kaum Yahudi.

Keempat, maksud *kalimatin* yaitu kabar gembira pemberian seorang anak dari Allah Swt. kepada Maryam,[302] dan pendapat *Kelima*, maksud *kalimatin* yaitu kemampuan 'Isa as. yang bisa berbicara pada usia bayi, sebagaimana dikisahkan dalam Q.S. Maryam [19]: 30.[303]

Dengan demikian, sekalipun mayoritas para mufasir meyakini maksud redaksi *kalimatin* pada kemungkinan makna pendapat yang pertama, tetapi tidak menutup kemungkinan, maksud pendapat yang lain sama-sama mempertegas untuk menafikan adanya unsur-unsur trinitas atau unsur ketuhanan yang berada dalam diri 'Isa as. Itu sebabnya, menurut al-Tabari (w. 311/923), redaksi kalimat berikutnya tidak diekspresikan dengan kalimat *ismuha* yang tentu saja deiksisnya merujuk pada redaksi *kalimatin s*ebab redaksi tersebut dalam konteks ini berorientasi pada makna "kabar gembira pemberian seorang anak" sehingga rangkaian

302 Rida, *Tafsir al-Manar,* Vol. III, 250.
303 al-Maturidi, *Tafsir al-Maturidi,* Vol. II, 371.

redaksi berikutnya diungkapkan dengan cara *kinayat* (kiasan) berupa redaksi "ismuhu" yang berarti nama "anak tersebut".[304]

Nama anak yang diinformasikan Malaikat Jibril yaitu berupa redaksi *al-Masih 'Isa Ibn Maryam*. Menurut Syekh Mutawalli al-Sha'rawi (w. 1419/1998) bahwa penyebutan nama tersebut meliputi tiga unsur, sebagaimana labelisasi terhadap nama-nama dalam konstruksi bahasa Arab, yaitu penyebutan kalimat *al-Masih* merupakan nama gelar *(laqb)*, kalimat *'Isa* merupakan nama asli dari anak tersebut dan penyebutan kalimat *Ibn Maryam* merupakan bentuk nama julukan *(kunyah)*.[305]

Peletakan dan penyebutan nama *al-Masih*[306] yang didahulukan daripada nama aslinya, menurut Imam al-Anbari, disebabkan kalimat *al-Masih* lebih populer daripada nama 'Isa as. yang sudah banyak digunakan oleh orang lain. Dengan demikian, agar terdapat perbedaan dengan nama-nama 'Isa as. lainnya, maka disebutkanlah terlebih dahulu kalimat *al-Masih* sebagai nama julukan kepadanya.[307] Selain itu, labelisasi nama anak tersebut dengan kata *al-Masih* yang didahulukan dari kata 'Isa as. berfungsi menunjukkan superioritas dan kemuliaannya.[308]

Berbeda dengan fungsi penyebutan *al-Masih*, labelisasi nama 'Isa as. yang dinisbatkan kepada Maryam berupa kalimat *'Isa Ibn Maryam* merupakan bentuk pernyataan bahwa 'Isa as. dilahirkan tanpa seorang ayah sehingga dengan bentuk yang demikian menjadi penyebab bertambahnya keagungan dan kemuliaan derajatnya.[309] Penyebutan kalimat tersebut merupakan bentuk *kunyat* (julukan) yang dimaksudkan

304 al-Tabari, *Jami' al-Bayan,* Vol. V, 408.
305 al-Sha'rawi, *Tafsir al-Sha'rawi,* Vol. I, 965.
306 Kata *al-Masih* ditemukan sebanyak 11 kali dalam al-Qur'an, semuanya menunjuk kepada Isa as. Para penafsir al-Qur'an mengemukakan dua kemungkinan arti dari kata tersebut; *Pertama*, kata tersebut terambil dari akar kata kerja berbentuk lampau*"masaha"* yang berarti mengurapi, sebab dalam kitab Perjanjian Baru ditemukan antara lain penjelasan bahwa ada seorang perempuan berdosa yang berdiri dekat kaki Nabi 'Isa as. sambil menangis dan membasahi kakinya dengan air matanya dan menyekanya dengan rambutnya lalu mencium kakinya dan mengurapinya dengan minyak wangi. *Kedua*, kata *al-Masih* terambil dari kata "saha" yang berarti berwisata karena Isa as. dikenal banyak berpindah dari satu tempat ke tempat yang lain untuk mengajak manusia ke jalan yang benar. Lihat: Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Vol. II, 92.
307 al-Andalusi, *Tafsir al-Bahr al-Muhit,* Vol. II, 350. Lihat juga; Ibn 'Adil, *Tafsir al-Lubbab,* Vol. I (Beirut: Dar al-Kutb, t.th.), 1071.
308 al-Razi, *Mafatih al-Ghayb,* Vol. VIII, 223.
309 Ibid.,

sebagai bukti perbedaan mendasar dengan manusia lainnya yang senantiasa menisbahkan dirinya pada ayahnya.[310]

Setelah menjelaskan nama anak tersebut, kemudian Malaikat Jibril memberikan informasi tentang ciri khas bayi atau janin yang akan diberikan kepada Maryam. *Pertama*, karakteristik *wajihan*[311] *fi al-dunya wa al-akhirat,* yang berarti kemuliaan di dunia dan akhirat. Kemuliaan di dunia, menurut Fakhr al-Din al-Razi (w. 606/1209), yaitu doanya terkabul, bisa menghidupkan kembali orang yang sudah mati, menyembuhkan penyakit, serta juga terbebas dari aib yang dituduhkan oleh orang-orang Yahudi. Maksud kemuliaan di akhirat, yaitu 'Isa as. bisa memberikan syafaat kepada kaumnya, sebagaimana nabi-nabi besar lainnya, mempunyai pahala yang banyak dan mempunyai darajat yang tinggi di sisi Allah Swt..[312]

Karakteristik yang *kedua*, disebutkan dengan redaksi *wa min al-muqarrabin.* Maksud kata *al-muqarrabin,* meliputi (a) pujian Allah Swt. kepada Isa as., sebagaimana pujian yang diberikan kepada Malaikat mengingat posisi Nabi Isa as. sama dengan posisi keagungan dan darajat para Malaikat; (b) sifat itu merupakan peringatan bahwa Isa akan diangkat ke atas langit dan ditemani oleh para Malaikat; (c) memberikan pemahaman bahwa tidak setiap kemuliaan di akhirat merupakan bukti nyata kedekatan seorang hamba dengan Tuhan, sebab penghuni surga di tempatkan sesuai dengan posisi kemuliaan masing-masing, sebagaimana termaktub dalam Q.S. al-Waqi'ah [56]: 07 dan 11-20.[313]

Karakteristik yang *ketiga*, berupa kalimat *wa yukallima al-nas fi al-mahdi wa kahlan,* yaitu dia dapat berbicara dengan manusia ketika ia masih dalam buaian dan ketika sudah dewasa. Tema pembicaraan yang disampaikan Isa as. sewaktu dalam buaian pada ayat ini tidak dibicarakan

310 al-Qinnuji, *Fath al-Bayan fi Maqasid al-Qur'an*, Vol. II, 236.

311 Kata *wajih* yang diterjemahkan dengan terkemuka bukan berarti 'Isa as. yang paling terkemuka, paling mulia dan seterusnya, sebagaimana disalahpahami oleh sebagian orang yang berusaha mencari dari al-Qur'an dan terjemahannya dalil-dalil yang membuktikan keutamaan 'Isa as. atas seluruh makhluk, termasuk Nabi Muhammad saw. Kata *wajih* terambil dari kata *wajaha,* yakni muka. 'Isa as. adalah seorang yang berwibawa, mengagumkan sehingga siapa yang melihat wajahnya akan kagum, dan ketika menghadapinya akan malu menatap wajahnya apalagi menolak permintaannya. Lihat selengkapnya; Shihab, *Tafsir al-Misbah,* Vol. II, 92.

312 al-Razi, *Mafatih al-Ghayb,* Vol. VIII, 224.

313 Ibid.,

secara detail, kecuali dikemukakan dalam Q.S. Maryam [19]: 30.[314] Kapabilitas Isa as. berbicara pada usia buaian bertujuan untuk menafikan persepsi negatif serta mempertahankan resistensi kesucian ibunya,[315] sedangkan pembicaraan pada usia dewasa bertujuan untuk menunjukkan kenabiannya.[316]

Kapabilitas 'Isa as. berbicara pada usia buaian dan ketika sudah dewasa, dalam teori presuposisi menunjukkan dua hal. *Pertama*, kondisi 'Isa as. sudah diangkat menjadi nabi sejak dalam usia buaian. Menurut Ibn 'Abbas (w. 68/687), kemampuan 'Isa as. berbicara dalam usia buaian hanya terjadi sesaat saja.[317] Namun demikian, kondisi itu tentu merupakan bukti mukjizat sehingga pada momentum tersebut ia diangkat menjadi seorang nabi, sebagaimana pengakuannya yang disampaikan dalam Q.S. Maryam [19]: 30.[318] Maksud penyebutan kemampuan berbicara 'Isa as. pada usia dewasa (*wa kahlan*) hanya sebagai bentuk resistensi kepada delegasi Najran yang mengklaim bahwa 'Isa as. adalah Tuhan. Kondisi 'Isa as. mengalami evolusi dan perubahan dari usia kecil sampai dewasa, padahal segala sesuatu yang berubah tidak mungkin terjadi pada diri Tuhan yang sebenarnya.[319] Kecuali itu, kalimat *kahlan* juga menunjukkan posisi 'Isa as. yang berkapasitas sebagai nabi sebelum diangkat ke atas langit.[320] Dengan demikian, kemampuan berbicara 'Isa as. pada usia buaian (*fi al-mahdi*) dan ketika dewasa (*wa kahlan*) merupakan bukti kenabian.

Pendapat yang *kedua*, yaitu kondisi 'Isa as. diangkat menjadi nabi pada usia tiga puluh tahun. Kapabilitas 'Isa as. berbicara dalam usia buaian hanya sebatas fondasi mukjizat besarnya saja dan belum diangkat menjadi seorang nabi.[321] Menurut Ibn Qutaibah (w. 236/889) dan Wahab Ibn Munabbih (110/728) bahwa 'Isa as. diangkat menjadi rasul pada usia

314 al-Shinqiti, *Adwa' al-Bayan,* Vol. I, 200.
315 'Abdullah al-Husaini al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azim wa al-Sab'u al-Mathani,* Vol. II (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1415), 156.
316 al-Razi, *Mafatih al-Ghayb,* Vol. VIII, 224-225.
317 al-Khazin, *Lubbab al-Ta'wil,* Vol. I, 246.
318 al-Andalusi, *Tafsir al-Bahr al-Muhit,* Vol. III, 156
319 al-Razi, *Mafatih al-Ghayb,* Vol. VIII, 224.
320 al-Wahidi al-Naysaburi, *al-Tafsir al-Basit,* Vol. V (Beirut: Dar al-Fikr, 1430), 263.
321 Muhammad Ibn Habib al-Mawardi, *al-Nukt wa al-'Uyun,* Vol. I (Beirut: Dar al-Kutb al-'Ilmiyah, t.th.), 394.

tiga puluh tahun, kemudian ia berjuang menyampaikan risalahnya selama tiga tahun, setelah itu, dinaikkan ke atas langit.[322] Dengan demikian, pernyataan bahwa 'Isa as. berbicara pada usia dewasa (*wa kahlan*) merupakan bukti kenabian sebelum ia diangkat ke atas langit. Namun demikian, ada juga yang berpendapat, semisal Husin Ibn Fadl bahwa kemampuan 'Isa as. berbicara pada usia dewasa menunjukkan bahwa ia akan berbicara nanti setelah diturunkan ke bumi dan akan membunuh Dajjal. Ucapan 'Isa as. yang terdapat dalam Q.S. Maryam [19]: 30 akan diucapkan kembali nanti setelah turun ke bumi.[323]

Karakteristik yang *keempat*, disebutkan dengan redaksi *wa min al-sahlihin,* yaitu termasuk bagian dari hamba-hamba Allah Swt. yang shaleh, seperti Nabi Ibrahim, Ishaq, Ya'qub, Musa dan para nabi lainnya. Penegasan kalimat *min al-salihin* sebagai penutup dari sifat-sifat agung yang disampaikan sebelumnya merupakan sifat yang berada dalam posisi yang paling mulia, sebab tidak bisa disebut sebagai orang saleh sehingga ia tekun dan konsisten berada di jalan yang lebih baik dalam setiap tindakan dan perkataannya.[324]

Keterangan di atas, pernyataan Malaikat Jibril yang terdapat dalam Q.S. Ali 'Imran [03]: 45-46, dalam teori presuposisi termasuk presuposisi eksistensial yang menunjukkan adanya Malaikat yang menyampaikan informasi penganugerahan seorang anak suci kepada Maryam. Substansi informasi kabar gembira tersebut merupakan presuposisi faktual bahwa anak tersebut diciptakan dari "kalimat" dengan nama al-Masih 'Isa Ibnu Maryam, seorang terkemuka di dunia dan di akhirat dan termasuk orang-orang yang didekatkan (kepada Allah Swt.).

Berbeda dengan teori presuposisi, kedua ayat di atas jika dibaca dengan teori tindak tutur, maka lokusinya menunjukkan kalimat yang berbentuk informatif (*khabariyah*) *bahwa* Maryam akan diberikan seorang anak yang diciptakan dari "kalimat" dengan nama al-Masih 'Isa Ibnu Maryam. Informasi pemberian tersebut lengkap dengan sifat atau karakteristiknya, yaitu berupa anak yang mendapat kemuliaan di dunia

322 al-Khazin, *Lubbab al-Ta'wil,* Vol. I, 246.
323 al-Naisaburi, *al-Tafsir al-Basit,* Vol. V (Saudi Arabia: Jami'ah al-Imam Muhammad Ibn Sa'ud, 1430), 263. Lihat juga; al-Andalusi, *Tafsir al-Bahr al-Muhit,* Vol. III, 156.
324 al-Khazin, *Lubbab al-Ta'wil,* Vol. I, 246.

dan akhirat, anak yang termasuk orang-orang yang didekatkan (kepada Allah Swt.), anak yang bisa berbicara dalam usia buaian dan ketika dewasa kelak, serta anak yang termasuk bagian dari hamba-hamba-Nya yang saleh.

Ilokusi kedua ayat di atas, merupakan kalimat yang berbentuk asertif (*assertives*), yakni bentuk tutur yang mengikat penutur pada kebenaran proposisi yang diungkapkan, dengan cara mengklaim (*claiming*) bahwa informasi itu benar. Hal ini bisa ditunjukkan dengan penggunaan huruf *taukid* berupa *inna* (sungguh) pada redaksi *inna Allah yubashshiruki.* Kecuali itu, dalam ayat ini juga bisa berbentuk komisif, yakni bentuk tutur yang berfungsi untuk menyatakan janji akan memberikan seorang anak yang diciptakan dari "kalimat" dengan nama al-Masih Isa Ibnu Maryam. Pemberian janji tersebut didasarkan pada perilaku Maryam sebagai perempuan asketis, sebagaimana diungkapkan pada kisah sebelumnya dalam Q.S. Ali 'Imran [03]: 42-43. Namun demikian, janji pemberian anak tersebut disertai dengan sifat-sifat positif yang terdapat dalam diri anaknya. Hal ini dimaksudkan untuk menghibur dan memantapkan hati Maryam terhadap janji tersebut.

Perlokusi ayat ini merupakan bentuk respons Maryam terhadap informasi dan janji tersebut. Dalam konteks ini, informasi dan janji tersebut mendapat respons positif dari Maryam. Hanya saja, ia mempersoalkan dengan cara bagaimana dirinya bisa punya anak, mengingat dirinya tidak pernah melakukan bentuk hubungan apa pun dengan seorang laki-laki. Respons yang demikian dideskripsikan dalam ayat berikutnya, yaitu Q.S. Ali 'Imran [03]: 47.

Informasi yang diberikan Malaikat Jibril kepada Maryam di atas, dalam kajian implikatur, terutama dalam kasus penjelasan bahwa anak tersebut diciptakan dari "kalimat" memberikan implikasi tentang penafian adanya unsur-unsur trinitas atau unsur ketuhanan yang berada dalam diri 'Isa as. Itu sebabnya, menurut al-Tabari (w. 311/923), redaksi kalimat berikutnya tidak diekspresikan dengan kalimat *ismuha* yang tentu saja deiksisnya merujuk pada redaksi *kalimatin* sebab redaksi tersebut dalam konteks ini berorientasi pada makna "kabar gembira pemberian seorang

anak" sehingga rangkaian redaksi berikutnya diungkapkan dengan cara *kinayat* (kiasan) berupa redaksi *ismuhu* yang berarti nama "anak tersebut".[325]

Selain itu, pernyataan bahwa anak yang akan diberikan tersebut mempunyai kapabilitas bisa berbicara pada usia dalam buaian dan ketika sudah dewasa dalam kajian implikatur menunjukkan bahwa ia akan hidup, tumbuh dan berkembang hingga usia dewasa.[326] Kondisi pertumbuhan tersebut sekaligus sebagai bentuk resistensi terhadap klaim orang-orang Nasrani yang menganggap eksistensi 'Isa as. sebagai tuhan sebab segala sesuatu yang mengalami perubahan dan evolusi tentu tidak bisa dikatakan sebagai Tuhan.[327] Selain itu, pernyataan bahwa ia akan berbicara pada usia dewasa juga mengimplikasikan bahwa ia akan turun dari langit dan akan membunuh Dajjal pada usia dewasa kelak.[328]

Setelah Malaikat Jibril menyampaikan kabar gembira pemberian anak dan berhasil menenangkan kegelisahan Maryam dengan informasi karakteristik anak tersebut, Maryam memberikan respons positif dengan cara mempertanyakan dengan cara bagaimana dirinya bisa punya anak. Respons tersebut, sekalipun substansinya mempunyai kemiripan dengan pernyataan Maryam yang diceritakan dalam Q.S. Maryam [19]: 43, tetapi secara redaksional berbeda. Perbedaan tersebut, penulis uraikan dalam subbab berikut ini.

3) Persamaan dan Perbedaan Redaksional Dialog Maryam dengan Jibril

Maryam, dalam kasus dialog pemberian anak yang diinformasikan Malaikat Jibril, sama-sama memberikan respons positif. Hanya saja, Maryam mempersoalkan strategi serta dengan cara bagaimana dirinya punya anak. Hal ini bisa terlihat dengan jelas persamaan respons tersebut:

Pertama, respons positif Maryam yang terdapat dalam Q.S. Maryam [19]: 20-21 yang diturunkan pada periode Makkah.

قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا (٢٠) قَالَ كَذَلِكِ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَقْضِيًّا (٢١)

325 al-Tabari, *Jami' al-Bayan*, Vol. V, 408.
326 al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi,* Vol. III, 156. Lihat juga; Rida, *Tafsir al-Manar,* Vol. III, 252.
327 al-Khazin, *Lubbab al-Ta'wil,* Vol. I, 246.
328 al-Andalusi, *Tafsir al-Bahr al-Muhit,* Vol. III, 156.

Kedua, respons positif Maryam yang terdapat dalam Q.S. Ali 'Imran [03]: 47 yang diturunkan pada periode Madinah.

قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَلِكِ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ

Jika dilihat dari bentuk redaksi dan susunan gramatikal yang terdapat dalam kedua kisah di atas, tampak sekali adanya perbedaan yang sangat mendasar,[329] sebab pengulangan kisah dalam al-Qur'an jelas tidak sama persis dari berbagai aspeknya, baik kosakata, kalimat, gaya bahasa dan deskripsi tokohnya sehingga pembaca dan pendengar seolah-olah berhadapan dengan sajian kisah baru, sekalipun substansi tema kisahnya sama.[330]

Faktor yang melatarbelakangi perbedaan susunan redaksional dalam kisah Maryam ini dikarenakan adanya perbedaan konteks pembicaraan yang terdapat dalam kedua kisah tersebut. Kisah yang terdapat dalam Q.S. Ali 'Imran [03]: 47 merupakan kisah repetitif dari kisah yang terdapat dalam Q.S. Maryam [19]: 20. Perbedaan secara redaksional dan gramatikal tersebut, terlihat dalam beberapa hal:

Pertama, efisiensi dan efektivitas kalimat *rabbi*. Kalimat tersebut dalam Q.S. Maryam [19] terjadi pengurangan, sedangkan dalam Q.S. Ali 'Imran (03) terjadi penambahan. Pengurangan tersebut dikarenakan kalimat *rabbi* sudah disebutkan terlebih dahulu oleh Malaikat Jibril dalam ayat sebelumnya dengan bentuk ungkapan, *qala inna ma ana rasulu rabbika*.[331] Dengan demikian, kalimat tersebut tidak perlu disebutkan kembali agar tidak terjadi pemborosan kosakata.

Kedua, sinonimitas kata "anak". Kata tersebut diekspresikan dan dideskripsikan berbeda-beda, yaitu kata *ghulam* dan *walad* yang berarti

329 Fungsi *al-tikrar* (bentuk repetisi) dalam al-Qur'an, yaitu; *Pertama*, menunjukkan aspek retorika-stilistika kalimat dalam bentuk nilai yang paling tinggi. *Kedua,* menegaskan bentuk mukjizat al-Qur'an. *Ketiga*, memberikan atensi teramat besar terhadap kisah yang sedang disampaikan. *Keempat*, menyampaikan perbedaan maksud dan tujuan substansi persoalan. Lihat selengakpnya; Ibn 'Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir,* Vol. I, 68-69.

330 Muhammad Sa'id Ramadan al-Buti, *Min Rawa'i'u al-Bayan: Ta'ammulat 'Ilmiyyah wa Adabiyah fi Kitab Allah* (Beirut: Mu'asasah al-Risalah, 1420), 199.

331 Badr al-Din al-Zarkashi, *al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an,* Vol. I (Beirut: Dar Ihya' al-Kutb al-'Ilmiyah, 1386), 130.

seorang anak. Pertanyaan Maryam tentang proses pemberian anak yang disampaikan dalam Q.S. Ali 'Imran [03]: 47 menggunakan kata *waladun*, sebab pada ayat sebelumnya, Malaikat Jibril mengabarkan tentang proses pemberian anak tersebut dengan menyebut kata *al-masih* yang berorientasi pada seorang anak. Proses pemberian anak yang disebutkan dalam Q.S. Maryam [19]: 20 dipertanyakan oleh Maryam dengan menggunakan kata *ghulam* sebab pada ayat sebelumnya, Malaikat Jibril mengabarkan proses pemberian tersebut dengan menggunakan kata *ghulam*.[332] Dengan demikian, penggunaan kosakata tersebut merupakan respons positif Maryam terhadap wacana yang disampaikan oleh Malaikat Jibril.

Ketiga, relevansi teks dan konteks dalam penambahan kalimat *wa lam aku baghiyyan* yang terdapat dalam Q.S. Maryam [19]. Penambahan kalimat "dan aku bukan pelacur" tersebut disesuaikan dengan konteks pembicaraan yang terdapat pada kisah-kisah berikutnya dalam Q.S. Maryam [19] itu sendiri bahwa Maryam mendapatkan ocehan dari kaumnya ketika ia datang dengan membawa anak, tetapi anak yang masih dalam buaian tersebut justru bisa berbicara untuk membela ibunya. Berdasarkan fakta tersebut, maka penegasan bahwa "aku bukan pelacur" dalam konteks ini menemukan bentuk relevansinya. Insiden yang demikian tidak dideskripsikan dalam Q.S. Ali 'Imran [03] sehingga penyebutan "aku bukan pelacur" tidak perlu diungkapkan.[333]

Kecuali itu, penambahan kalimat tersebut juga berfungsi sebagai bentuk spesifikasi *(li al-takhsis)* dari kalimat *wa lam yamsasni basharun.* Spesifikasi tersebut tentu sangat diperlukan, sebab selain penggunaan kata *al-massu* yang berarti melakukan hubungan seksual secara halal maupun haram, juga penggunaan kata *basharun* dalam berbentuk *nakirah* (*indefinitive*) yang berarti semua orang laki-laki, baik lelaki yang berstatus sebagai suaminya atau seorang laki-laki lain.[334] Dengan demikian, tentu sangat tepat jika dalam konteks seperti ini Maryam mempertegas posisi dirinya dengan ungkapan kalimat *wa lam aku bagiyyan.* Ungkapan "aku

332 al-Kirmani, *al-Burhan fi Taujih Mutashabih al-Qur'an* (Beirut: Dar I'tisam, 1977), 47. Lihat juga; al-Kirmani, *Asrar al-Tikrar fi al-Qur'an,* 139.

333 Ahmad Muhammad al-Sharqawi, *al-Mar'at fi al-Qasas al-Qur'ani,* Vol. II (Kairo: Dar al-Salam, 1421), 683.

334 Tantawi, *al-Tafsir al-Wasit,* Vol. IX, 25.

bukan pelacur" tidak perlu diulang dan ditegaskan kembali dalam Q.S. Ali 'Imran [03] mengingat surat tersebut dilihat dari sisi *tartib al-nuzul*-nya turun pada fase Madinah sehingga wajar jika tidak lagi memerlukan penjelasan secara detail bahwa Maryam bukan seorang pelacur.[335]

Keempat, diksi kalimat. Dalam konteks ini, Malaikat Jibril menjawab pertanyaan Maryam dengan menggunakan diksi kalimat yang berbeda-beda. Jawaban Malaikat Jibril yang terdapat dalam Q.S. Maryam [19] disampaikan dengan cara mengutip langsung pernyataan Allah Swt. bahwa menciptakan atau menganugerahkan seorang anak untuk Maryam tanpa keterlibatan seorang ayah merupakan sesuatu yang mudah (*hayyin*) bagi-Nya. Jawaban Malaikat Jibril yang terdapat dalam Q.S. Ali 'Imran [03] dijawab dengan menggunakan kalimat tidak langsung bahwa Allah Swt. menciptakan segala sesuatu sesuai dengan kehendaknya dengan menggunakan diksi kata *yakhluqu*.

Penggunakan diksi kata *yakhluqu* berarti menciptakan sesutau yang tidak pernah ada sebelumnya (*al-ikhtira'*). Kalimat tersebut sengaja dipilih agar mempunyai sisi perbedaan yang sangat kontras dengan kalimat *yaf'alu* yang digunakan dalam kisah penciptaan Nabi Yahya as., sebagaimana disebutkan dalam Q.S. Ali 'Imran [03]: 40. Hal ini disebabkan kalimat *yaf'alu* mayoritas digunakan dalam konteks penciptaan sesuai dengan hukum kausalitas yang biasa dikenal manusia, seperti kelahiran Nabi Yahya as. dari proses hubungan intim antara seorang bapak dan ibu. Kalimat *yakhluqu* hanya digunakan dalam konteks penciptaan yang tanpa menggunakan hukum kausalitas. Itu sebabnya mengapa dalam penciptaan langit dan bumi diksi kalimat yang digunakan berupa kalimat *khalaqa-yakhluqu*, bukan kalimat *fa'ala-yaf'alu*. Demikian pula dalam hal penciptaan Nabi 'Isa as., diksi kalimat *yakhluqu* bertujuan untuk mempertegas bahwa Nabi 'Isa as. terlahir tanpa hukum kausalitas, karenanya ia terlahir tanpa kehadiran seorang ayah.[336] Selain itu, bisa juga kata *yaf'alu* berorientasi pada suatu pekerjaan yang mudah dikerjakan,

335 al-Andalusi, *Tafsir al-Bahr al-Muhit,* Vol. VII, 246. Lihat juga; Ibn 'Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir,* Vol. XVI, 22.

336 Rida, *Tafsir al-Manar,* Vol. III, 253.

kata *yakhluqu* berorientasi pada prosees penciptaan yang lebih sulit daripada proses pekerjaan lainnya.[337]

Dengan demikian, perbedaan mendasar penggunaan redaksi yang terdapat dalam Q.S. Maryam [19]: 20-21 dan Q.S. Ali 'Imran [03]: 47 dalam teori pragmatik Levinson bisa dilihat dari dua hal.

Pertama, orientasi pada *appropriateness in meaning* (ketepatan isi). Orientasi ini, jika dilihat dari kategorisasi Makkiyyah-Madaniyyah perspektif Nasr Hamid, termasuk kategori realitas, yaitu perpindahan realitas dari tahap penyadaran dan peringatan (*al-indhar*) pada fase Makkah menuju realitas tahap pembentukan dan pemberian ajaran (*al-risalah*) pada fase Madinah.[338] Karena itu, potongan ayat yang diekspresikan Malaikat Jibril dengan kalimat *qala rabbuki huwa 'alayya hayyin* dalam Q.S. Maryam [19]: 20 yang berbentuk penyadaran dan peringatan (*al-indhar*) pada fase Makkah mengalami perubahan redaksi pada fase Madinah menjadi bentuk pemberian ajaran (*al-risalah*) yang diekspresikan dengan kalimat *qala kadhaliki Allahu yakhluqu ma yasha'* dalam Q.S. Ali 'Imran [03]: 47. Demikian pula, potongan kalimat *wa kana amran maqdiyyan* yang terdapat dalam Q.S. Maryam [19]: 21 pada fase Makkah yang berbentuk penyadaran dan peringatan (*al-indhar*) juga mengalami perubahan redaksi menjadi bentuk pemberian ajaran (*al-risalah*) pada fase Madinah yang diekspresikan dengan kalimat *idha qada amran fa innama yaqulu lahu kun fayakun* di akhir Q.S. Ali 'Imran [03]: 47.

Kedua, orientasi *appropriateness in form* (ketepatan bentuk). Orientasi ini, dalam ketegorisasi Makkiyah-Madaniyyah Nasr Hamid termasuk kategorisasi teks, yaitu penggunaan gaya bahasa (*al-uslub*) berupa sajak berbentuk redaksi pendek serta mempertahankan *fasilah*[339] yang berima dan berirama pada fase Makkah menuju redaksi panjang berbentuk prosa pada fase Madinah. Karena itu, penambahan redaksi *wa lam aku baghiyyan* dan penggunaan kalimat *wa kana amran maqdiyyan* di akhir ayat Q.S. Maryam [19]: 20-21 pada fase Makkah merupakan bentuk akomodasi gaya bahasa sajak yang singkat (*ijaz*) yang mempertahankan *fasilah* dari

337 al-Samiri, *Lamsat Bayaniyah,* Vol. I, 661.
338 Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhum al-Nass; Dirasat fi 'Ulum al-Qur'an* (Beirut: Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 1990), 78-79.
339 Abu Zaid, *Mafhum al-Nass; Dirasat fi 'Ulum al-Qur'an,* 90-91.

rima dan irama yang sama. Sementara pada fase Madinah, al-Qur'an mengubah gaya penyampaiannya menjadi uraian panjang (*itnab*) sehingga kisah jawaban Malaikat Jibril yang terdapat dalam Q.S. Ali 'Imran [03]: 47 mengalami perubahan redaksi yang diekspresikan dengan kalimat *kadhaliki Allahu yakhluqu ma yasha' idha qada amran fa innama yaqulu lahu kun fayakun* mengingat al-Qur'an tidak lagi berhadapan dengan komunitas Makkah yang ahli sastra yang membangkang dakwah Rasulullah saw.

Selain itu, pembuangan kalimat *rabbi* dan penggunaan kalimat *waladun* dalam Q.S. Maryam [19]: 20, serta penampakan kalimat *rabbi* dan penggantian kalimat *waladun* menjadi *ghulam* dalam Q.S. Ali 'Imran [03]: 47 juga merupakan indikasi konkret bentuk *appropriateness in form*, Semua ini disesuaikan dengan konteks pembicaraan yang ada.

c) Persalinan Maryam

Upaya Jibril meyakinkan dan menepis kegelisahan Maryam ternyata tidak sia-sia sehingga membuat hati Maryam pasrah menerima kenyataan ini. Dalam kondisi yang demikian, menurut catatn Ibn 'Abbas (w. 68/687), Jibril akhirnya meniupkan "ruh Tuhan" ke dalam mulut Maryam dan terjadilah kehamilan dalam dirinya. Namun kesedihan itu tidak secara otomatis menghilang dari perasaan Maryam as karena ia harus berhadapan dengan kenyataan pahit yang kedua kalinya. Bayi bernama 'Isa as. yang sedang dikandungnya membuat hatinya gelisah lantaran bayi tersebut terlahir ke dunia ini tanpa kehadiran seorang ayah. Karena itu, Maryam mengambil kebijakan untuk menyendiri dan menjauh dari kaumnya sebab ia merasa kehamilan dirinya akan mendapatkan resistensi dari kaumnya. Kebijakan tersebut digambarkan oleh al-Qur'an dalam Q.S. Maryam [19]: 22-26, sebagai berikut:

فَحَمَلَتْهُ فَانتَبَذَتْ بِهِ مَكَانًا قَصِيًّا (٢٢) فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَىٰ جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَٰذَا وَكُنتُ نَسْيًا مَّنسِيًّا (٣٢) فَنَادَاهَا مِن تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا (٤٢) وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا (٥٢) فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيًّا (٦٢)

> "Maka Maryam mengandungnya, lalu ia menyisihkan diri dengan kandungannya itu ke tempat yang jauh. Maka rasa sakit akan melahirkan anak memaksa ia (bersandar) pada pangkal pohon kurma, dia berkata: "Aduhai, alangkah baiknya aku mati sebelum ini, dan aku menjadi barang yang tidak berarti, lagi dilupakan." Maka Jibril menyerunya dari tempat yang rendah: "Janganlah kamu bersedih hati, sesungguhnya Tuhanmu telah menjadikan anak sungai di bawahmu. Dan goyanglah pangkal pohon kurma itu ke arahmu, niscaya pohon itu akan menggugurkan buah kurma yang masak kepada-Mu, maka makan, minum dan bersenang hatilah kamu. Jika kamu melihat seorang manusia, maka katakanlah: "Sesungguhnya aku telah bernazar berpuasa untuk Tuhan Yang Maha Pemurah, maka aku tidak akan berbicara dengan seorang manusia pun pada hari ini".[340]

Ayat di atas, terutama pada Q.S. Maryam [19]: 22, Allah Swt. menjelaskan bahwa Maryam pergi ke suatu tempat yang jauh pada saat dirinya merasa hamil. Dalam konteks ini, al-Qur'an tidak menjelaskan secara detail pada usia ke berapa Maryam hamil. Fenomena yang demikian, menurut al-Maraghi (w. 1371/1952)[341] tidak perlu dijelaskan mengingat ada hal lain yang lebih signifikan untuk dijelaskan daripada menjelaskan hal-hal teknis seputar hal tersebut. Hanya saja, mufasir al-Razi (w. 606/1209) dan al-Alusi (w. 1270/1854) mencoba berspekulasi bahwa usia Maryam pada saat kehamilannya bisa jadi mencapai usia 13 tahun, atau bisa jadi Maryam hamil pada usia 20 tahun.[342]

Kecuali itu, al-Qur'an juga tidak menjelaskan berapa lama usia kehamilan Maryam sehingga memunculkan beragam pendapat di kalangan para mufasir.[343] Namun demikian, penulis cenderung mengikuti pendapat mayoritas mufasir yang mengutip pendapat Ibn 'Abbas (w. 68/687) bahwa Maryam mengandung anak tersebut selama sembilan

340 Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 306-307.
341 al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, Vol. XVI, 44.
342 al-Razi, *Mafatih al-Ghayb,* Vol. VIII, 398.
343 Imam al-Mawardi (w. 450/1058) mengutip perbedaan pendapat di kalangan mufasir terkait usia kehamilan Sayyidah Maryam; *Pertama*, Maryam hamil selama sembilan bulan. *Kedua*, Maryam hamil selama delapan bulan. *Ketiga*, Maryam hamil selama enam bulan. Keempat, Maryam hamil dalam waktu sehari dan semalam. Lihat selengkapnya; al-Mawardi, *al-Nukt wa al-'Uyun,* Vol. II, 583.

bulan, sebagaimana tradisi yang dialami oleh perempuan lainnya. Hal ini disebabkan jika Maryam melahirkan dalam kondisi prematur, apalagi hamil hanya dalam waktu sehari-semalam, tentu fenomena keajaiban tersebut akan diuraikan secara detail di tengah-tengah kisah tersebut.[344] Selain itu, usia kehamilan yang ajaib itu justru akan mendapatkan resistensi dari kaumnya. Mereka meragukan keberadaan bayi tersebut, serta dengan tegas mereka berkata, "Jika ini anakmu, maka ini adalah kejadian yang aneh".[345] Dengan begitu, sekalipun anak itu nantinya akan menunjukkan kejadian yang luar biasa, misalnya bisa berbicara pada saat buaian, tentu mereka tidak akan percaya bahwa bayi tersebut anaknya Maryam.

Setelah Maryam merasa dirinya sudah hamil, maka kisah selanjutnya dalam potongan ayat tersebut dijelaskan bahwa ia pergi menjauh dari kaumnya. Tentu saja, sebagai keluarga besar genealogi para nabi, Maryam dituntut menjaga dan mempertahankan citra positif para leluhurnya. Kondisi kehamilan tersebut, tentu membuat Maryam merasa tidak nyaman dan merasa malu kepada keluarganya serta dikhawatirkan memunculkan gosip tidak sedap yang beredar di kalangan kaumnya dan itu berarti telah mencederai citra positif para leluhurnya. Karena itu, Maryam akhirnya pergi menjauh dari mereka sebagai solusi alternatif agar tidak bisa bertemu antara dirinya dengan mereka.[346]

Lokasi yang dipilih oleh Maryam yang dijadikan tempat untuk menyisihkan dirinya, dalam konteks ayat ini tidak ada penjelasan dari al-Qur'an. Namun para mufasir melakukan pemahaman secara intertekstualitas bahwa lokasi tersebut berada di Bethlehm *(bait lahm),* Palestina, dengan cara merujuk kepada Q.S. al-Mu'minun [23]: 50,[347] serta juga didukung dengan data-data berupa hadits Rasulullah saw.[348] Pendapat

344 Abu al-Fida' Isma'il Ibn 'Umar Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim,* Vol. V (Beirut: Dar Tayyibah, 1420), 222. Lihat juga; al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azim,* Vol. VIII, 398.

345 al-Sharqawi, *al-Mar'ah fi al-Qasasi al-Qur'ani,* Vol. II, 692

346 al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi,* Vol. XVI, 44.

347 al-Shinqiti, *Adwa' al-Bayan,* Vol. III, 390-391.

348 Diceritakan dari Anas Ibn Malik, ketika Rasulullah saw. dalam perjalanan Isra' berhenti sebentar di suatu tempat. Kemudian, Rasulullah saw. bersabda, "Jibril berkata kepadaku, "Turunlah Wahai Rasul dan shalatlah di sini". Selesai shalat, aku bertanya pada Jibril, "Tahukah kamu, di manakah aku melaksanakan shalat ini?". Jibril menjawab, "Kamu shalat di Bethlehm *(bait lahm)*, tempat Isa as. dilahirkan". Lihat selengkapnya; al-Nasa'i, *Sunan al-Nasa'i,* Vol. I (Beirut: Dar al-Fikr, 1420), 222.

sebagian mufasir[349] yang menyatakan bahwa Maryam pergi ke Mesir bersama tunangannya, Yusuf al-Najjar, merupakan pendapat yang berbasis data kisah Isra'iliyyat. Epistemologi kisah-kisah yang berada dalam kitab-kitab tafsir tersebut berdasarkan kitab Injil yang telah tereduksi sebab Maryam merupakan perempuan suci dan terhormat yang tidak pernah membangun komunikasi dan menjalin relasi sedikit pun dengan laki-laki lain yang bukan muhrimnya.[350]

Kemudian pada kisah berikutnya, Q.S. Maryam [19]: 23, Allah Swt. menjelaskan kondisi fisik dan psikologis Maryam pada saat kontraksi akibat kehamilan. Kondisi fisik Maryam saat itu bersandar ke pangkal pohon kurma (*jidh'i al-nakhlah*). Pangkal pohon kurma tersebut adalah sebatang pohon kurma yang terdapat di musim dingin yang sudah kering, tidak berdahan, tidak berbuah dan tidak pula berkuncup yang ada di padang Sahara Bait al-Maqdis.[351] Jaraknya, menurut catatan Ibn Kathir (w. 774/1373), sekitar 8 mil dari Bait al-Maqdis.[352] Tujuan bersandarnya pada saat kejadian proses persalinan itu terdapat tiga kemungkinan. *Pertama*, sebagai alat bersandar untuk sekedar menahan rasa sakit akibat kontraksi bayi yang akan lahir.[353] *Kedua*, memudahkan dalam persalinan sehingga dengan cara bersandar kiranya mampu mengumpulkan berbagai kekuatan. *Ketiga*, sebagai langkah antisipasi terhadap kemungkinan dilihat orang lain sehingga memunculkan isu-isu sensitif dan gosip tidak sedap yang beredar di tengah masyarakat.[354]

Secara psikologis, al-Qur'an mendeskripsikan kesedihan yang diamali oleh Maryam, seraya berujar, *Aduhai, alangkah baiknya aku mati sebelum ini, dan aku menjadi barang yang tidak berarti, lagi dilupakan.* Ekspresi kesedihan yang diungkapkan dalam potongan ayat Q.S. Maryam [19]: 23 dimaksudkan karena dua alasan. *Pertama*, sebagai langkah antisipasi agar tidak berkembang opini publik yang menyangka dirinya

349 al-Razi, *Mafatih al-Ghayb,* Vol. XXI, 172.
350 al-Sharqawi, *al-Mar'ah fi al-Qasasi al-Qur'ani,* Vol. II, 693.
351 Nasir al-Din al-Baydawi, *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil,* Vol. IV (Beirut: Dar al-Fikr, 1418), 10. Lihat juga; al-Qurtubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an,* Vol. XI, 92. Lihat juga; al-Zamakhshari, *al-Kashshaf,* Vol. III, 11. Lihat juga; Muhammad Husin al-Baghawi, *Ma'alim al-Tanzil,* Vol. V (Beirut: Dar Tayyibah, 1417), 225.
352 Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim,* Vol. V, 223.
353 al-Baghawi, *Ma'alim al-Tanzil,* Vol. V, 225.
354 al-Razi, *Mafatih al-Ghayb,* Vol. XXI, 173.

melakukan praktik kejahatan. *Kedua*, agar publik tidak terjerumus dalam kemaksiatan akibat tuduhan perzinaan yang mereka lakukan. *Ketiga*, Maryam tidak melihat seorang pun yang cerdas dari kaumnya yang bisa membebaskan dirinya dari kejelekan.[355]

Keterangan di atas, kisah proses persalinan Maryam yang terdapat dalam Q.S. Maryam [19]: 22-23, dalam pembacaan pragmatika teori presuposisi termasuk presuposisi eksistensial. Hal ini disebabkan dalam ayat tersebut Allah Swt. menjelaskan kondisi Maryam pada saat persalinan dengan cara pergi ke tempat yang jauh dan bersandar pada batang pohon kurma. Dengan demikian, Maryam hamil dan melahirkan anak tersebut dengan proses dan cara-cara yang konvensional, sebagaimana yang dialami oleh perempuan-perempuan lainnya. Maryam bersandar ke batang pohon kurma dengan tujuan untuk mengumpulkan berbagai kekuatan agar mudah melahirkan dari rahimnya.[356] Batang pohon kurma tersebut sudah kering dan tidak berbuah, sebab jika yang terjadi sebaliknya, tentu akan banyak orang yang menetap dan bertempat tinggal di sekeliling pohon kurma.[357] Dengan demikian, pernyataan ini termasuk presuposisi tersirat.

Jika kisah ini dibaca dengan menggunakan teori tindak tutur, maka lokusi ayat ini menunjukkan kondisi psikologis Maryam menjelang proses persalinan dengan menggunakan kalimat informatif, berupa, "Aduhai, alangkah baiknya aku mati sebelum ini, dan aku menjadi barang yang tidak berarti, lagi dilupakan". Kecuali itu, Ilokusinya menunjukkan bentuk tutur asertif dengan cara mengeluh (*complaining*). Pernyataan Maryam, "Aduhai, alangkah baiknya aku mati sebelum ini", tidak berarti menunjukkan ekspresi kebencian terhadap kondisi kehamilannya, sebab ia sudah mendengar informasi dari Malaikat tentang pemberian anak tersebut,[358] bukan pula bermakna putus asa atas sulitnya persalinan dan sakitnya akibat kontraksi,[359] sebab deiksis kalimat *qabla hadha* (sebelum

355 al-Qurtubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an,* Vol. XI, 92. Lihat juga; al-Mawardi, *al-Nukt wa al-'Uyun,* Vol. III, 364.
356 'Abd al-Karim al-Khatib, *al-Tafsir al-Qur'ani li al-Qur'an,* Vol. VIII (Kairo: Dar al-Fikr, t.th.), 731.
357 al-Maturidi, *Tafsir al-Maturidi,* Vol. VII, 229.
358 Badr al-Din Ibn Jam'ah, *Kashf al-Ma'ani fi al-Mutashabihat min al-Mathani,* Vol. I (Beirut: Dar al-Wafa', 1410), 247.
359 al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azim,* Vol. XIII, 400.

ini) merujuk kepada sebelum kehamilan. Pernyataan tersebut hanya semata-mata merupakan ekspresi beban psikologis perasaan malu dan ketakutan akan merusak citra positif dirinya, serta ia tidak ingin publik terjerumus dalam jurang kemaksiatan akibat terlalu tergesa-gesa memberikan vonis hasil anak perzinaan sebelum melakukan validasi data.[360] Berbeda dengan lokusi dan ilokusi, tindak tutur perlokusi ayat ini berupa respons Allah Swt. untuk membebaskan tuduhan serta opini negatif publik[361] dengan cara menunjukkan keistimewaan seorang bayi yang bisa berbicara pada usia buaian, sebagaimana dijelaskan dalam Q.S. Maryam [19]: 29-30.

Implikatur ayat ini merupakan resistensi terhadap keyakinan publik yang mengklaim adanya unsur-unsur ketuhanan dalam diri 'Isa as. Indikator ke arah tersebut berdasarkan adanya relevansi antara peristiwa kelahiran tersebut dengan kondisi pohon kurma yang tidak berbuah sehingga Maryam diarahkan dan digiring ke pohon tersebut. Pohon kurma tidak dapat berbuah kecuali setelah melalui proses perkawinan, sedang di sini buahnya berjatuhan tanpa pernikahan dan hanya dengan gerakan yang dilakukan Maryam, persis sama dengan apa yang dialami oleh kelahiran anak Maryam yang tanpa perkawinan itu.[362]

Setelah bayi yang dikandung Maryam terlahir ke dunia pada waktu tergelincirnya matahari,[363] tiba-tiba terdengar suara "seseorang" dari tempat yang rendah, sebagaimana dikisahkan dalam Q.S. Maryam [19]: 24-26. Dalam ayat tersebut, tidak ada penjelasan secara detail tentang siapa yang berbicara. Namun demikian, ada sebagian mufasir yang meyakini bahwa yang berbicara dengan Maryam itu adalah Malaikat Jibril.[364] Alasannya, posisi Malaikat Jibril pada saat itu berkapasitas seakan-akan sebagai seseorang yang menyambut kedatangan sang bayi. Di samping itu, mereka juga mengklaim bahwa 'Isa as. bisa berbicara

360 al-Mawardi, *al-Nukt wa al-'Uyun,* Vol. III, 364. Lihat juga; al-Qurtubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an,* Vol. XI, 92. Lihat juga; al-Mawardi, *al-Nukt wa al-'Uyun,* Vol. III, 364. Bandingkan dengan: al-Zamakhshari, *al-Kashshaf,* Vol. III, 11.
361 al-Shinqiti, *Adwa' al-Bayan,* Vol. III, 390-391.
362 al-Biqa'i, *Nazm al-Durar,* Vol. IV, 528-529.
363 'Abd al-Qadir, *Bayan al-Ma'ani,* Vol. II (Damaskus: al-Taraqqi, 1382), 148.
364 al-Razi, *Mafatih al-Ghayb,* Vol. XXI, 527.

hanya sewaktu ia disuruh oleh Maryam agar nanti berbicara di hadapan publik.[365]

Berbeda dengan mufasir minoritas yang meyakini bahwa Malaikat Jibril sebagai pembicara. Kelompok mufasir mayoritas mengklaim bahwa yang berbicara tersebut adalah bayi yang bernama 'Isa as. dengan beberapa argumen.

Pertama, berdasarkan logika bahasa yang menggunakan prinsip kedekatan rujukan di mana pada ayat sebelumnya, posisi *isim damir* "hu" dikembalikan kepada 'Isa as. Dengan cara yang demikian, maka dalam konteks ayat ini tentu juga kembali kepada Isa as.

Kedua, berdasarkan logika empiris-eksprimentatif. Artinya, keberanian Maryam menyuruh bayinya berbicara di hadapan publik, sebagaimana dikisahkan pada ayat berikutnya, didasarkan pada fakta empiris dan eksprimentatif tentang kemampuan 'Isa as. yang sudah bisa berbicara sewaktu dilahirkan sebab tanpa pengalaman yang demikian, tentu Maryam tidak akan berani menantang publik agar 'Isa as. berbicara di hadapan mereka.

Ketiga, berdasarkan logika kehormatan Malaikat Jibril. Artinya, jika yang berbicara pada saat itu Malaikat Jibril, maka kondisi yang demikian akan mencederai citra Malaikat Jibril sebagai sosok suci. Bagaimana mungkin Malaikat Jibril berbicara berada di bawah Maryam yang sedang melahirkan dalam kondisi kotor dan tentu saja juga dalam kondisi auratnya terbuka. Situasi dan kondisi yang demikian sangat tidak layak bagi Malaikat Jibril.[366]

Pembicaraan yang disampaikan 'Isa as. tersebut, berupa empat hal:

"Janganlah kamu bersedih hati, sesungguhnya Tuhanmu telah menjadikan anak sungai di bawahmu". Kisah ini diceritakan dalam Q.S. Maryam [19]: 24. Kesedihan yang diderita Maryam, disebabkan ia merasa bahwa anak yang dilahirkan tanpa seorang ayah akan menjadi alat pemicu gosip dan tuduhan perzinaan oleh publik. Kecuali itu, kesedihan itu bisa

365 al-Qurtubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an,* Vol. XI, 93.

366 al-Khatib, *al-Tafsir al-Qur'ani li al-Qur'an,* Vol. VIII, 732. Bandingkan dengan: al-Razi, *Mafatih al-Ghayb,* Vol. XXI, 527. Lihat juga; al-Shinqiti, *Adwa' al-Bayan,* Vol. III, 394. Lihat juga; al-Tabari, *Jami' al-Bayan,* Vol. XV, 505. Lihat juga; al-Andalusi, *Tafsir al-Bahr al-Muhit,* Vol. VII, 253.

juga muncul karena ia melahirkan seorang anak pada waktu itu dalam kondisi kesepian, tidak ada air dan makanan sehingga ia khawatir kondisi yang demikian hanya akan mencelakakan diri dan anaknya sekaligus.[367] Karena itu, 'Isa as. –bayi yang baru saja dilahirkannya- mencoba membesarkan hati ibunya dengan berucap, "Jangan bersedih, sesungguhnya Tuhanmu telah menjadikan anak sungai di bawahmu". Kata *sariyyan*, sekalipun ada sebagian mufasir yang mengatakan bahwa itu berarti Isa as., sebab dari kata tersebut berarti laki-laki yang mulia,[368] namun mayoritas mufasir memahami kata tersebut berarti anak sungai, dengan menggunakan tiga argumentasi. *Pertama*, prinsip sintagmatik bahwa pada ayat berikutnya, Q.S. Maryam [19]: 26, terdapat kalimat perintah "makan dan minumlah". Makanan yang dimaksudkan dalam konteks ini yaitu mengacu pada buah kurma yang terdapat dalam Q.S. Maryam [19]: 25, sedangkan minuman yang dimaksudkan dalam konteks ini yaitu mengacu pada air sungai yang terdapat dalam Q.S. Maryam [19]: 24, sebagaimana juga dijelaskan dalam Q.S. al-Mu'minun: 50 bahwa Isa as. terlahir di Bethlehem. *Kedua*, prinsip paradigmatik. Hal ini didasarkan pada hadits Rasulullah saw bahwa Ibn 'Umar mendengar Rasulullah bersabda, "Kata *al-sariy* yang dimaksudkan dalam Q.S. Maryam [19]: 24, yaitu sungai yang diberikan oleh Allah Swt. agar Maryam bisa meminumnya.[369] Sungai tersebut sempat macet, tetapi kemudian Allah Swt. mengalirkan kembali airnya untuk Maryam.[370]

"Dan goyanglah pangkal pohon kurma itu ke arahmu, niscaya pohon itu akan menggugurkan buah kurma yang masak kepada-Mu". Kisah ini diceritakan dalam Q.S. Maryam [19]: 25. Hanya saja, jatuhnya kurma basah tersebut merupakan fenomena pralogis. Hal ini disebabkan cuaca pada saat itu berada dalam musim paceklik dan pohon kurma berada dalam kondisi mengering. Namun sekalipun demikian, Maryam disuruh untuk menggoyangkan pohon kurma tersebut agar buahnya yang masak berguguran. Kalimat *rutaban* yang berarti kurma yang masih

367 al-Mazhari, *Tafsir al-Mazhari,* Vol. I (Beirut: Dar Ihya' al-Turath, 1425), 2311. Lihat juga; al-Maturidi, *Tafsir al-Maturidi,* Vol. VII, 230.

368 al-Mawardi, *al-Nukt wa al-'Uyun,* Vol. III, 365.

369 al-Shinqiti, *Adwa' al-Bayan,* Vol. III, 396. Lihat juga; al-Razi, *Mafatih al-Ghayb,* Vol. XXI, 528. Lihat juga; al-Tabari, *Jami' al-Bayan,* Vol. XV, 510.

370 al-Naisaburi, *al-Tafsir al-Basit,* Vol. XIV, 225.

basah merupakan diksi kalimat yang menunjukkan bentuk buah kurma yang lebih menarik dan menggiurkan rasa sebagai menu yang bersifat sekunder, sementara penggunaan kata *tamrun* berorientasi pada kurma kering yang biasanya dikonsumsi sebagai bahan makanan primer.[371]

"Maka makan, minum dan bersenang hatilah kamu." Kisah ini dikemukakan dalam Q.S. Maryam [19]: 26. Hanya saja, dalam konteks ayat ini tidak ada penjelasan barang yang harus dimakan dan diminum oleh Maryam. Namun, jika mengacu pada Q.S. Maryam [19]: 24-25, maka perintah makan dan minum tersebut berarti memakan buah kurma yang telah berhasil digugurkan olehnya dan meminum air yang telah Allah Swt. alirkan di bawahnya.[372] Keberadaan buah kurma dari pohon kering serta adanya air sungai yang secara tiba-tiba mengalir di bawah Maryam, tentu tidak mencukupi syarat dikatakan sebagai mukjizat. Fenomena tersebut hanyalah sebatas bentuk *karamah* kepada Maryam atau bentuk *irhas* kepada 'Isa as[373] atau merupakan suatu pemberian yang bersifat pralogis. Sebab keberadaan buah kurma dan air yang mengalir, jauh-jauh hari sebelumnya tidak pernah ada. Karena itu, potongan ayat berikutnya yang menyatakan "dan bersenang hatilah" sebagai bentuk motivasi agar ia tidak larut dalam kesedihan terhadap tuduhan-tuduha publik, sebab akan ada sekenario Allah Swt. yang akan membebaskan tuduhan tersebut dengan cara memberikan kemampuan berbicara pada bayinya untuk menjawabnya. Fenomena mengalirnya air, berbuahnya pohon kurma serta kemampuan bayi bisa berbicara bukanlah sesuatu yang asing bagi Allah Swt. Sebab dalam kasus yang sama, Allah Swt. telah menunjukkan kekuasaan-Nya dalam Q.S. Ali 'Imran [03]: 37, yang memberikan aneka makanan kepada Maryam sewaktu ia berada dalam mihrab asuhan Nabi Zakariya as.[374]

"Jika kamu melihat seorang manusia, maka katakanlah: "Sesungguhnya aku telah bernazar berpuasa untuk Tuhan Yang Maha Pemurah, maka aku tidak akan berbicara dengan seorang manusia pun

371 Ibn 'Ashur, *al-Tahrir wa al-Tanwir,* Vol. XVI, 26.
372 al-Shinqiti, *Adwa' al-Bayan,* Vol. III, 397.
373 al-Harari, *Tafsir Hada'iq al-Ruh wa al-Raihan fi Rawabi 'Ulum al-Qur'an,* Vol. XVII (Beirut: Dar Tuq al-Najah, 1421), 112.
374 al-Shinqiti, *Adwa' al-Bayan,* Vol. III, 397.

pada hari ini." Kisah ini merupakan kelanjutan dari perkataan Isa as. kepada Maryam yang terdapat dalam Q.S. Maryam [19]: 26 sebagai pengajaran dan petunjuk dari Allah Swt. melalui lisan putranya, agar ia menghentikan pembicaraan dengan orang-orang yang ingin mendebatnya. Karena itu, Maryam diperintahkan bernazar "puasa" dengan tujuan supaya ia lolos dari pertanyaan publik. Kata *sawman* dalam konteks ayat ini merujuk kepada kalimat berikutnya, yaitu *fa lan ukallima al-yauma insiyyan*. Dengan demikian, kata "sauman" berarti "puasa diam".[375] Tujuan Allah Swt. memerintahkan –melalui lisan putranya- kepada Maryam berpuasa diam agar tidak memulai pembicaraan dengan publik yang haus tentang informasi kondisinya, sebagai informasi biarlah nantinya cukup 'Isa as. saja yang berbicara dan menjawab tuduhan-tuduhan publik yang disampiakan kepada Ibunya.[376]

Kisah pembicaraan yang disampaikan oleh 'Isa as. kepada Maryam sebagaimana penjelasan di atas, dalam kajian pragmatika, terutama kajian tentang presuposisi, maka kisah yang terdapat dalam Q.S. Maryam [19]: 24, termasuk presuposisi faktual yang menunjukkan beban psikologis kesedihan yang dialami oleh Maryam setelah anak yang dikandungnya terlahir. Kesedihan itu tampak nyata menghiasi wajahnya. Ungkapan kalimat, "Janganlah kau bersedih, sesungguhnya Tuhanmu telah menjadikan anak sungai di bawahmu", merupakan indikasi konkret ke arah presuposisi faktual tersebut.

Presuposisi yang terdapat dalam Q.S. Maryam [19]: 25 juga mempunyai presuposisi yang berbentuk faktual. Presuposisi semacam ini muncul dari infromasi yang ingin disampaikan dengan menggunakan pernyataan melalui kata-kata yang menunjukkan suatu fakta yang diyakini kebenarannya. Kata-kata yang bisa menunjukkan fakta adalah kata kerja yang dapat menunjukkan makna pasti dalam tuturan tersebut. Bentuk kalimat interogatif *huzzi* yang berarti goyangkanlah, serta kalimat *tusaqit* yang berarti berjatuhan merupakan indikasi konkret bahwa Maryam bertindak menggoyangkan pohon kurma sehingga buahnya berjatuhan.

375 al-Tabataba'i, *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an,* Vol. III, 224.
376 al-Zamakhshari, *al-Kashshaf,* Vol. III, 14.

Demikian pula, presuposisi yang terdapat dalam Q.S. Maryam [19]: 26, terutama potongan ayat, "maka makanlah, minumlah dan bersenang hatilah" termasuk presuposisi yang berbentuk faktual. Presuposisi semacam ini muncul dari infromasi yang ingin disampaikan dengan menggunakan pernyataan melalui kata-kata yang menunjukkan suatu fakta yang diyakini kebenarannya. Kata-kata yang bisa menunjukkan fakta adalah kata kerja yang dapat menunjukkan makna pasti dalam tuturan tersebut. Bentuk kalimat interogatif *fa kuli wa ishrabi* yang berarti "maka makanlah dan minumlah" merupakan indikasi konkret bahwa telah ada makanan dan minuman di hadapan Maryam. Kalimat interogatif *wa qarri 'ainan* yang berarti "bersenang hatilah" merupakan indikasi adanya beban psikologis yang dialami oleh Maryam bahwa ia tidak bisa melepaskan diri dari kesedihan disebabkan melahirkan seorang anak tanpa keterlibatan seorang ayah, sekalipuan sudah ada makanan dan minuman di hadapannya.[377]

Kisah berikutnya, potongan ayat yang terdapat dalam Q.S. Maryam [19]: 26, "Jika kamu melihat seorang manusia, maka katakanlah: "Sesungguhnya aku telah bernazar berpuasa untuk Tuhan Yang Maha Pemurah, maka aku tidak akan berbicara dengan seorang manusia pun pada hari ini", maka presuposisinya juga berbentuk faktual bahwa Maryam sedang menjalankan tugas dari Allah Swt., yaitu ibadah puasa dengan cara diam sebab aktivitas berhenti berbicara merupakan bagian integral dari bentuk ibadah atau ritual yang disyariatkan oleh agama pada waktu itu. Namun, ritual tersebut telah dihapus seiring datangnya syariat Islam yang dibawa oleh Rasulullah saw.[378]

Indikasi ke arah fenomena "ibadah diam" tersebut yaitu adanya kalimat interogatif yang berbunyi, *fa quli inni nadhartu*. Kalimat *quli* yang berarti "berkatalah" dalam konteks ayat ini menunjukkan makna perkataan yang menggunakan bahasa isyarat, sebab terkadang suatu gerakan isyarat yang memberikan pemahaman kepada orang lain bisa dinamakan *qawlan* yakni perkataan. Dengan demikian, potongan kalimat *fa quli inni nadhartu* merupakan perintah agar Maryam mengucapakan

377 al-Shinqiti, *Adwa' al-Bayan,* Vol. III, 397.
378 Ibn 'Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir,* Vol. XVI, 28.

dengan menggunakan bahasa isyarat bahwa dirinya telah bernazar puasa diam. Alasannya, jika Maryam berbicara secara langsung, maka itu berarti merusak nazar yang diucapkan bahwa dirinya tidak akan berbicara dengan manusia. Artinya, jika Maryam berkata secara langsung kepada manusia, "aku bernazar puasa diam", maka tentu perkaataan tersebut telah membatalkan nazarnya sebab kalimat *fa lan ukallima al-yauma insiyyan* berarti menafikan bentuk pembicaraan kepada semua manusia secara mutlak.[379]

Selain alasan di atas, Syekh Mutawalli al-Sha'rawi (w. 1419/1998) menjelaskan bahwa suatu petunjuk pemahaman yang menggunakan bahsa isyarat lebih kuat dan lebih umum daripada bahasa tulis atau lisan. Artinya, bahasa isyarat merupakan bahasa universal yang memayungi semua bentuk bahasa yang ada di dunia dan pemahamannya disepakati secara universal pula, misalnya menganggukkan kepala dapat dipahami secara universal sebagai bentuk pernyataan setuju.[380]

Berbeda dengan teori presuposisi, teori tindak tutur yang terdapat dalam Q.S. Maryam [19]: 24-26 lokusinya menunjukkan kalimat larangan dan perintah. Kalimat *la tahzani* merupakan larangan kepada Maryam agar tidak boleh bersedih dengan kondisi dan situasi kelahiran yang sedang dialaminya. Kalimat yang menunjukkan perintah yaitu terdapat pada kalimat, *wa huzzi, fakuli wa ushrabi wa qarri 'aina* dan kalimat *fa quli*. Kalimat tersebut merupakan perintah 'Isa as. kepada Maryam agar menggoyangkan pohon kurma, makan dan minum serta perintah untuk bersikap diam. Namun demikian, ilokusi ayat tersebut berupa kalimat direktif (*direktives*) yang berbentuk memohon (*requestin*g).

Permohonan tersebut disampaikan 'Isa as. dalam rangka untuk memberikan ketenangan pada diri Maryam dari rasa kesepian yang mencekam dirinya[381] sebab telah disediakan fasilitas makanan dan minuman. Karena itu, 'Isa as. memohon agar menikmati fasilitas tersebut. Setelah itu, ia juga memohon kepada Maryam agar tidak berbicara dan berkomunikasi dengan orang-orang yang mempertanyakan status dirinya,

379 al-Shinqiti, *Adwa' al-Bayan,* Vol. III, 401.
380 al-Sha'rawi, *Tafsir al-Sha'rawi,* Vol. I, 5533.
381 al-Qushairi, *Lata'if al-Isharat,* Vol. II (Mesir: al-Hai'ah al-Misriyah, t.th.), 425.

sebab pertanyaan tersebut akan dijawab sendiri oleh 'Isa as. Perlokusinya, yaitu respons Maryam, sebagaimana kisah yang terdapat dalam Q.S. Maryam [19]: 27-30.

Implikatur yang terdapat dalam Q.S. Maryam [19]: 24, maka ayat ini sekalipun merupakan larangan jangan bersedih kepada Maryam, tetapi memberikan implikasi bahwa ia adalah sosok ibu yang bertanggung jawab dalam memberikan rasa aman dan nyaman buat bayi yang baru saja dilahirkannya. Ia tidak ingin bayinya mati akibat gizi buruk atau kelaparan.

Implikatur yang terdapat dalam Q.S. Maryam [19]: 25 menunjukkan beberapa hal. *Pertama*, Allah Swt. menunjukkan relitas kekuasaan dan kebesaran-Nya menghidupkan pohon kurma yang sudah kering dan tidak berbuah dengan cara menyuruh Maryam untuk menggoyangkan pohon tersebut sehingga buahnya bisa berjatuhan. *Kedua*, perintah menggoyangkan pohon kurma kering yang tidak berbuah kepada Maryam merupakan pesan representatif bahwa seorang anak manusia dituntut untuk bekerja dan berusaha sekalipun rezeki itu berada dalam tanggungan dan jaminan Allah Swt. Fenomena yang demikian tidak berarti mencederai makna tawakal sebab Marayam dalam kondisi mempunyai relasi dan hubungan emosional dengan yang lain, yaitu relasi atas kelahiran anaknya. Berbeda dengan kondisi Maryam sewaktu menyendiri dan fokus beribadah dalam mihrab di bawah asuhan Nabi Zakariya, maka dalam konteks yang demikian, ia diberikan aneka makanan tanpa harus berjuang dan bekerja.

Ketiga, ayat ini juga memberikan pesan moral bahwa makanan yang paling tepat untuk wanita yang baru melahirkan adalah buah kurma basah atau kurma yang matang.[382] *Keempat*, ayat ini juga menunjukkan bahwa Nabi Zakariya as. lebih utama dan lebih mulia di sisi Allah Swt. daripada Maryam sebab sewaktu Maryam berada dalam asuhan Nabi Zakariya as. banyak mendapatkan fasilitas rezeki tanpa harus bekerja, sementara ketika berpisah dengan Nabi Zakariya as., maka Maryam dibebani dan dituntut untuk bekerja. *Kelima*, tanda-tanda kenabian yang

382 al-Qurtubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an,* Vol. XI, 94-96.

diberikan kepada para nabi dan rasul bisa juga berlaku dan terjadi pada orang lain. Dalam hal ini, misalnya, Maryam diberikan buah kurma dari pohon kurma yang kering dan tidak berbuah, air sungai bisa mengalir di bawahnya serta juga memperoleh makanan gratis sewaktu berada dalam asuhan Nabi Zakariya as. Fenomena-fenomena pralogis tersebut tentu saja meyerupai fenomena yang diberikan kepada para nabi dan rasul. Dengan demikian, fasilitas atau pemberian kepada Maryam, secara tersurat merupakan suatu keistimewaan di mata manusia, sementara secara tersirat merupakan karomah Allah Swt. yang paling agung diberikan kepadanya. Itu sebabnya, Allah Swt. menginformasikan bahwa Maryam sebagai perempuan pilihan serta diberikan julukan sebagai *siddiqah*.[383]

Keenam, Allah Swt. berkuasa menciptakan seorang anak yang bernama Isa as. sekalipun tanpa keterlibatan seorang ayah, sebagaimana Allah Swt. berkuasa menciptakan pohon kurma yang sudah kering bisa berbuah pada musim dingin yang bukan pada waktunya. *Ketujuh*, suatu relasi menuntut adanya upaya kerja keras yang penuh dengan berbagai rintangan dan penderitaan. Dalam konteks ini, Maryam mendapatkan fasilitas makanan tanpa adanya tuntutan untuk bekerja keras sewaktu ia berada dalam asuhan Nabi Zakariya. Namun ketika Maryam mempunyai relasi dengan anak yang baru saja dilahirkannya, maka sekalipun dalam kondisi fisiknya lemah dan tidak berdaya setelah melahrikan, ternyata ia tetap dituntut untuk bekerja keras penuh dengan banting tulang. *Kedelapan*, memberikan pesan moral bahwa Allah Swt. tidak akan menyia-nyiakan keinginan dan kebutuhan pribadi-pribadi hamba-Nya yang mempunyai kualitas spiritualitas yang tinggi, sebagaimana kebutuhan yang dialami oleh Maryam. Selain itu, Maryam juga memperoleh kecukupan dari Allah Swt. berupa makanan dan minuman serta ketenangan hati pada saat tidak ada seorang pun yang menemani dan membantu kebutuhan persalinannya.[384]

Implikatur yang tedapat dalam Q.S. Maryam [19]: 26 terdapat enam hal. *Pertama*, di dalam al-Qur'an, setiap kali berkumpul kata perintah makan dan minum pasti mendahulukan perintah untuk makan, bahkan

383 al-Maturidi, *Tafsir al-Maturidi,* Vol. VII, 231.
384 al-Qushairi, *Lata'if al-Isharat,* Vol. II, 425.

perintah tersebut sampai di surga sekalipun. Hal ini disebabkan usaha untuk memperoleh makanan lebih sulit daripada upaya untuk memperoleh minuman.[385] *Kedua*, ayat ini mendahulukan perintah makan daripada minum disebabkan posisi makanan lebih dibutuhkan oleh perempuan yang sedang nifas daripada kebutuhan terhadap minuman, sebagai konsekuensi dari banyaknya darah yang keluar.[386]

Ketiga, pada dasarnya, sosok manusia, termasuk hewan, lebih memprioritaskan menolak kerugian dan mudarat yang terjadi pada psikis daripada fisik. Misalnya, seekor kambing yang sedang lapar diberikan setumpuk rumput, tetapi di sampingnya ada seekor harimau sedang diikat kakinya. Dalam kondisi yang demikian, maka kambing tersebut tetap bertahan dengan kelaparannya dan tidak akan berani melahap rumput tersebut dikarenakan ia dicekam rasa takut diterkam harimau. Fenomena ini menjadi bukti bahwa eksistensi rasa takut mempunyai pengaruh yang lebih besar daripada rasa lapar. Namun sekalipun demikian, mengapa dalam konteks kisah Maryam tersebut dideskripsikan suatu fenomena bahwa rasa lapar dan haus lebih substansial daripada rasa takut sehingga Maryam diperintahkan "makan dan minum" terlebih dahulu, setelah itu ia diperintahkan "berbahagia". Hal ini disebabkan rasa takut yang melanda Maryam sudah menipis setelah memperoleh informasi langsung dari Malaikat Jibril tentang pemberian anak sehingga dalam kasus ini, kalimat "dan berbahagialah" disebutkan setelah perintah makan dan minum.[387]

Keempat, setelah Maryam melahirkan putranya, ia menjalankan ibadah puasa diam sebagai bagian dari bentuk ibadah yang disyariatkan pada waktu itu. *Kelima*, perintah Allah Swt. melalui lisan putranya, Isa as., agar memilih sikap diam (bernazar puasa) dan menyuruh Isa as. menjawab tuduhan-tuduhan perzinaan yang disampaikan publik, selain sebagai simbol bahwa menyerahkan segala urusan lebih baik diberikan kepada pihak-pihak yang lebih berkompeten, juga merupakan simbol bahwa berdebat, berdiskusi atau berdialog dengan orang-orang yang

385 al-Samiri, *Lamsat Bayaniyah,* Vol. I, 38.
386 al-Razi, *Mafatih al-Ghayb,* Vol. XXI, 176. Lihat juga; al-Harari, *Tafsir Hada'iq al-Ruh,* Vol. XVII, 112.
387 al-Razi, *Mafatih al-Ghayb,* Vol. XXI, 176.

hanya bermaksud mencari kesalahan atau orang yang tidak jernih pikiran dan hatinya merupakan sesuatu yang tidak terpuji dalam syariat. Karena itu, sikap yang baik dalam menghadapi mereka adalah dengan cara mendiamkannya saja.[388]

d) Tuduhan terhadap Maryam dan Pembelaan Putranya

Insiden yang terdapat dalam fragmen ini dikisahkan dalam Q.S. Maryam [19]: 27-30. Kisah ini dimulai dari kedatangan Maryam kepada publik dengan membawa bayi atau putra yang telah dilahirkannya. Namun ternyata kedatangan Maryam mendapat respons negatif dari mereka, sebagaimana dikisahkan dalam Q.S. Maryam [19]: 27, sebagai berikut:

فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا (٢٧)

> "Maka Maryam membawa anak itu kepada kaumnya dengan menggendongnya. Kaumnya berkata: "Hai Maryam, sesungguhnya kamu telah melakukan sesuatu yang amat mungkar".[389]

Ayat di atas menjelaskan peristiwa kedatangan Maryam kepada kaumnya. Menurut Syekh Mutawalli al-Sha'rawi (w. 1419/1998) bahwa semula Maryam merasa malu terhadap kejadian yang telah menimpa dirinya sehingga wajar jika ia merahasiakan kelahiran anaknya dari manusia. Namun, pada akhirnya mempunyai keberanian untuk membawa putranya dan bergegas menuju kaumnya. Tindakan tersebut bukan tanpa dasar. Maryam berani melakukan semuanya disebabkan percaya sepenuh hati bahwa anak yang dibawanya akan menjadi jaminan argumentasi serta akan memberikan solusi terhadap problem yang sedang dihadapinya.[390] Artinya, setelah Maryam mendengar kalimat-kalimat yang disampaikan oleh putranya, maka hatinya merasa tenang dengan bukti-bukti tersebut, bahkan Maryam menyadari sepenuhnya bahwa Allah Swt. yang akan menjelaskan alasan-alasannya melalui putranya sehingga dengan kondisi yang demikian membuatnya berani datang kepada publik sambil membawa anaknya dari suatu tempat pengasingannya selama ini.[391]

388 Ibid., Lihat juga; al-Zamakhshari, *al-Kashshaf,* Vol. III, 14.
389 Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 306-307.
390 al-Sha'rawi, *Tafsir al-Sha'rawi,* Vol. I, 5534.
391 al-Qurtubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an,* Vol. XI, 99

Namun demikian, ketika Maryam berhadapan dengan publik, ternyata kehadirannya bersama anaknya mendapatkan resistensi dari mereka. Kalimat, "Hai Maryam, sesungguhnya kamu telah melakukan sesuatu yang amat mungkar" merupakan indikasi konkret resistensi tersebut. Kata *fariyyan* jika diorientasikan pada makna "sesuatu yang ganjil serta keluar dari kebiasaan", maka maksud perkataan kaumnya berarti bukan bermaksud mencela dan menghina. Namun jika kosakata tersebut diorientasikan pada makna "sesuatu yang besar keburukannya", maka maksud ungkapan tersebut merupakan bentuk celaan dan hinaan terhadap perbuatan yang telah dilakukan oleh Maryam, yaitu perzinaan.[392] Hal ini didasarkan pada ayat berikutnya, Q.S. Maryam [19]: 28 sebab kosakata *baghiyyan* dalam ayat tersebut berarti perempuan pezina. Selain itu, kosakata *fariyyan* yang berorientasi pada perzinaan, yaitu mengacu pada Q.S. al-Nisa' [04]: 156 dan Q.S. al-Saff [61]: 12.[393]

Ayat di atas jika dikaji dengan menggunakan teori pragmatika presuposisi, maka ayat tersebut menunjukkan bentuk prsesuposisi eksistensial, yaitu kedatangan Maryam menghadap publik sambil menggendong putranya atas dasar kemauannya sendiri tanpa diminta oleh mereka.[394] Maryam datang menghadap publik secara terang-terangan tanpa merasa malu, bahkan dengan penuh percaya diri sebab ia menyadari bahwa Allah Swt. ikut intervensi melalui lisan putranya dalam membebaskan tuduhan-tuduhan mereka.[395] Publik merespons negatif dan merasa keberatan terhadap kedatangan Maryam bersama putranya disebabkan ia datang membawa seorang anak yang terlahir tidak sesuai alur syariat.

Suasana kedatangan Maryam bersama putranya secara terang-terangan tanpa merasa malu, bahkan dengan penuh percaya diri, serta fenomena resistensi publik kepadanya tentu dapat ditemukan dengan penggunaan kosakata *ata* dan *ja'a*. Penggunaan kedua kosakata tersebut, sekalipun mempunyai makna sinonim yang berarti "datang", tetapi penggunaannya di dalam al-Qur'an diletakkan dalam konteks yang

392 al-Razi, *Mafatih al-Ghayb,* Vol. XXI, 529-530.
393 al-Shinqiti, *Adwa' al-Bayan,* Vol. III, 413.
394 al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azim,* Vol. VIII, 406.
395 Ibn 'Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir,* Vol. XVI, 31

berbeda sebab al-Qur'an anti sinonimitas. Karena itu, kosakata *ata* diorientasikan pada suatu kedatangan yang prosesnya mudah, sementara kosakata *ja'a* berorientasi pada bentuk kedatangan yang prosesnya sulit,[396] sehingga kosakata tersebut tidak pernah digunakan dalam bentuk *fi'il mudari', fi'il amar* dan *isim fa'il*.

Berangkat dari perbedaan di atas, maka wajar saja ketika Maryam mendatangi kaumnya dengan membawa putranya menggunakan kosakata *ata* sebab kedatangannya merupakan sesuatu yang mudah saja sehingga datang dengan penuh percaya diri. Namun bagaimana ketika Maryam berhadapan dengan publik atau kaumnya? Tentu saja fenomena ini merupakan sesuatu yang sulit mengingat status Maryam sebagai perempuan yang belum bersuami. Karena itu, pangkal persoalannya terletak pada bagaimana publik menerima kenyataan ini? Dalam konteks yang demikian, maka kosakata yang digunakan al-Qur'an yaitu *ja'a* yang dideskripsikan dengan kalimat *laqad ji'ti shai'an fariyya,* sebagai bentuk gambaran betapa sulitnya mereka menerima kenyataan ini. Perempuan belum bersuami, tiba-tiba datang dengan membawa seorang anak.[397] Dengan demikian, penggunaan kosakata *ata* dan *ja'a* merupakan deiksis sosial yang dipilih oleh al-Qur'an.

Jika ayat ini dikaji dengan teori pragmatika bentuk tindak tutur, maka lokusi ayat ini menunjukkan kalimat informatif yang berisi pernyataan celaan dan hinaan (*taubikhan*) mereka kepda Maryam.[398] Bentuk ilokusi ayat ini menunjukkan kalimat deklarasi (*declarations*) yang berbentuk mengucilkan (*excommunicating*). Kalimat tersebut disampaikan oleh publik dalam bentuk pertanyaan pengingkaran (*istifham inkari*) terhadap kondisi Maryam yang sedang menggendong seorang bayi dari hasil perzinaan, padahal mereka tahu bahwa ia merupakan perempuan asketis dan putri 'Imran Ibn Mathan, seorang *public figure* yang dikenal baik saat itu.[399] Perlokusi ayat ini yaitu respons yang disampaikan Maryam kepada mereka, sebagaimana yang akan dijelaskan nanti pada Q.S. Maryam [19]: 29.

396 al-Shuhud, *al-I'jaz al-Lughawi wa al-Bayani,* Vol. I, 358.
397 al-Samiri, *Lamsat Bayaniyah li Surat al-Qur'an,* Vol. I, 16-18.
398 Ibn 'Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir,* Vol. XVI, 31
399 al-Tabataba'i, *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an,* Vol. III, 247.

Berbeda dengan kajian presuposisi dan tindak tutur, ayat ini jika dikaji dengan teori pragmatika implikasi, maka berarti menunjukkan bahwa kita tidak boleh merasa gentar dan takut dalam menjalani suatu kebenara sebab Allah Swt. akan selalu bersama kita sehingga pasti ada solusi dan mudah dilaksanakannya.

Kemudian, setelah mereka mengingkari fenomena kedatangan Maryam yang menggendong putranya, mereka memulai ungkapan cercaan baru sebagai penguat dari ungkapan sebelumnya. Cercaan atau hinaan tersebut dideskripsikan sebagai berikut:

يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا (٨٢)

"Hai saudara perempuan Harun, ayahmu sekali-kali bukanlah seorang yang jahat dan ibumu sekali-kali bukanlah seorang pezina".[400]

Panggilan publik kepada Maryam yang menggunakan kalimat *ukhta harun* tidak ada penjelasan secara detail dalam al-Qur'an. Siapakah yang dimaksud *ukhta harun* dalam konteks ayat ini?. Apakah yang dimaksud Harun di sini yaitu Harun saudara Nabi Musa Ibn 'Imran ataukah ada Harun lain?. Pakar tafsir, Fakhr al-Din al-Razi, menguraikan pendapat kontroversial di kalangan mufasir seputar nama ajaib tersebut dan membaginya ke dalam empat kelompok,[401] sebagai berikut.

Pertama, Harun adalah nama laki-laki Bani Israil yang terkenal sebagai orang yang baik saat itu. Tujuan penisbatan nama tersebut sebagai bentuk resistensi dan kritik mereka terhadap perilaku Maryam yang tidak sesuai dengan perilaku Harun.

Kedua, Harun adalah nama sosok Nabi Harun, saudara asli Nabi Musa Ibn 'Imran sebab, tambah Abd al-Karim al-Khatib, dalam ayat ini, Maryam dinisbatkan kepada nama Harun, bukan kepada nama Musa di mana ia tidak mempunyai keturunan. Kecuali itu, penisbatan tersebut menggunakan kosakata *ukhuwwah*, bukan *nubuwwah* sebab sosok Harun, di samping mempunyai keturunan yang baik, ia juga mempunyai keturunan yang jahat. Maryam merupakan keturunan Nabi Harun yang

400 Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 306-307.
401 al-Razi, *Mafatih al-Ghayb,* Vol. XXI, 177-1778.

konsisten berada dalam jalur kehidupan yang baik.[402] Dengan demikian, ungkapan tersebut bermakna *majazi*, maksud sebenarnya adalah "keturunan Nabi Harun", seperti dikatakan kepada seorang dari kabilah Tamim dengan sebutan "wahai saudara Tamim".

Ketiga, Harun yaitu nama seseorang yang terkenal licik dan fasik pada waktu itu. Tujuan mereka dalam konteks ini bukan menisbatkan, tetapi menyamakan perilaku atau bertujuan untuk memberikan atribut kebejatan moral.

Keempat, Harun adalah nama saudara kanduang Maryam, sosok laki-laki baik Bani Israil. Tujuannya dalam rangka untuk memberikan tambahan penghinaan dan celaan terhadap perilaku Maryam.

Namun dari sekian pendapat di atas, al-Razi lebih cenderung pada pendapat terakhir, yaitu Harun sebagai saudara kandung Maryam,[403] karena dua alasan: *Pertama*, secara tekstual ayat ini mengemukakan saudara Harun sebab dalam kaidah kebahasaan dikemukakan bahwa asal mula suatu pembicaraan berdasarkan kalimat tekstualnya. *Kedua*, penisbatan nama tersebut kepada Maryam dan penisbatan sifat baik kepada kedua orangtuanya dalam konteks yang demikian tentu menjadikan efek celaan atau citra negatifnya lebih mendalam kepada Maryam sebab jika seseorang berada dalam kondisi yang sama dengan orangtua dan saudaranya, tetapi melakukan suatu kejahatan, maka efek citra negatifnya justru lebih besar,[404] atau suatu kejahatan yang dilakukan oleh anak-anak orang yang baik, maka efek citra kejahatannya jauh akan lebih besar.[405]

Setelah mereka memanggil Maryam dengan sebutan *ukhta harun*, kemudian mereka melanjutkan pernyataannya dengan kalimat, "ayahmu sekali-kali bukanlah seorang yang jahat dan ibumu sekali-kali bukanlah seorang pezina". Ungkapan ini merupakan bentuk *kinayah* (sindirian) terhadap perilaku Maryam yang kontraproduktif dengan perilaku kedua

402 al-Khatib, *al-Tafsir al-Qur'ani,* Vol. VIII, 732.
403 al-Andalusi, *Tafsir al-Bahr al-Muhit,* Vol. VII, 257. Lihat juga; Ibn 'Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir,* Vol. XVI, 32
404 al-Razi, *Mafatih al-Ghayb,* Vol. XXI, 177-1778.
405 al-Baydawi, *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil*, Vol. IV, 13. Lihat juga; al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azim,* Vol. VIII, 407.

orangtuanya. Mereka bermaksud dengan ungkapan tersebut untuk mengklaim negatif secara tegas kepadanya, sekaligus memberikan apresiasi positif terhadap kedua orangtuanya yang semestinya bertindak dan berperilaku sama dengan kedua orangtuanya.[406]

Kisah yang terdapat dalam Q.S. Maryam [19]: 28 ini jika dibaca dengan menggunakan teori pragmatika presuposisi, maka termasuk presuposisi konterfaktual, yaitu pemahaman yang mempunyai makna sebaliknya dari pernyataan atau bersifat kontradiktif. Hal ini bisa didapatkan dari ungkapan yang digunakan oleh publik bahwa ayah Maryam bukan laki-laki penjahat dan ibunya bukan pula perempuan pelacur. Dengan demikian, presuposisi ini menunjukkan bahwa ayahnya adalah orang yang baik, sementara ibunya adalah perempuan yang konsisten menjaga kehormatan.[407]

Jika ayat ini dibaca dengan teori tindak tutur, maka lokusi ayat ini merupakan kalimat informatif yang disampaikan publik kepada Maryam bahwa kedua orangtuanya bukanlah orang-orang jahat. Berbeda dengan lokusi yang berbentuk informatif, ilokusi ayat ini merupakan kalimat deklarasi (*declarations*) yang tidak saja berbentuk kalimat mengucilkan (*excommunicating*), tetapi juga menghukum (*sentencing)* dengan cara memberikan kritik pedas (*kalamun jarih wa taqri'*) kepada Maryam sehingga mereka menisbatkan nama sosok Nabi Harun kepadanya. Dengan ungkapan tersebut, mereka seakan-akan berkata, "Engkau adalah perempuan yang terlahir dan tumbuh berkembang dalam keluarga religius yang taat kepada Allah, tetapi mengapa kamu melakukan tindakan amoral ini?.[408] Bentuk perlokusi ayat ini merupakan bentuk respons yang disampaikan Maryam kepada mereka, sebagaimana penjelasan nanti yang akan diuraikan pada Q.S. Maryam [19]: 29.

Selain kajian presuposisi dan tindak tutur, ayat ini jika dikaji dari perspektif implikatur, maka menunjukkan beberapa hal. *Pertama*, perilaku orangtua memberikan efek dan kontribus besar terhadap anak-anak dan keturunannya.[409] Jika seorang anak tumbuh dan berkembang

406 al-Andalusi, *Tafsir al-Bahr al-Muhit,* Vol. VII, 257.
407 Ibid.,
408 al-Sha'rawi, *Tafsir al-Sha'rawi,* Vol. I, 5535.
409 'Abd al-Qadir, *Bayan al-Ma'ani,* Vol. II, 151. Lihat juga; Hijazi, *al-Tafsir al-Wadih,* Vol. II, 451.

dalam ruang lingkup keluarga yang baik, maka tentu tentu nantinya akan terlahir satu generasi yang baik pula yang tidak hanya bermanfaat buat keluarga, tetapi juga bermanfaat buat masyarakatnya.[410] *Kedua*, tuduhan melakukan tindakan perzinaan pada seseorang jika diungkapkan dengan cara sindiran (*li al-ta'rid*), menurut Madhhab Shafi'iyyah tidak dikenai hukuman apabila tidak terbukti. Hal ini berdasarkan tuduhan yang dialamatkan pada Maryam oleh publik dengan cara sindiran.[411] *Ketiga*, ayat ini juga memberikan implikasi bahwa memberikan nama kepada seorang anak dengan nama seorang nabi dalam agama diperbolehkan. [412]

Setelah Maryam mendengar semua tuduhan, hinaan dan cercaan publik, maka kisah selanjutnya mendeskripsikan sikap dan reaksi yang disampaikan olehnya dalam Q.S. Maryam [19]: 29 sebagai berikut:

فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا (٢٩)

> "Maka Maryam menunjuk kepada anaknya. Mereka berkata: "Bagaimana kami akan berbicara dengan anak kecil yang masih di dalam ayunan?".[413]

Ayat ini menunjukkan bahwa pada saat publik berada dalam klimaks cercaan dan hinaan pada Maryam, ternyata ia hanya terdiam dan tidak memberikan reaksi apa-apa, kecuali hanya memberi isyarat kepada putranya agar ia menjawab pertanyaan-pertanyaan yang disampaikan mereka.[414] Isyarat tersebut disampaikan Maryam sebagai bentuk realisasi dari janji sebelumnya bahwa ia akan melakukan puasa diam dan hanya menyerahkan kepada bayinya untuk menjawab semua pertanyaan dan tuduhan perzinaan.[415] Dengan cara demikian, Maryam berharap agar tuduhan-tuduhan perzinaan tersebut tidak lagi muncul kepermukaan.

Namun demikian, ternayata reaksi publik terhadap isyarat Maryam kepada bayinya justru mendatangkan masalah baru. Publik menolak dan melakukan resistensi secara keras. Karena dengan isyarat tersebut, menurut

410 al-Sha'rawi, *Tafsir al-Sha'rawi,* Vol. I, 5535.
411 al-Qurtubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an,* Vol. XII, 173. Lihat juga; Mustafa al-'Adwi, *Silsilat al-Tafsir li Mustafa al-'Adwi,* Vol. XXXII (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 27.
412 al-Qurtubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an,* Vol. XI, 100.
413 Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 306-307.
414 al-Razi, *Mafatih al-Ghayb,* Vol. XXI, 530.
415 al-Andalusi, *Tafsir al-Bahr al-Muhit,* Vol. VI, 137.

al-Sudi, justru publik menganggapnya sebagai bentuk pelecehan sehingga semakin membuat mereka tambah kesal, bahkan dengan lantang mereka berkata, "Pelecehan yang dilakukan Maryam itu kepada kami justru lebih menyakitkan daripada perilaku perzinaan yang telah dikerjakannya".[416]

Pelecehan yang dimaksudkan publik disebabkan Maryam memerintahkan banyinya yang *notabene* masih dalam buaian untuk menjawab dan berdialog dengan mereka dalam kasus tuduhan perzinaan tersebut. Dalam konteks ini, mereka mengingkari, bahkan menertawakan bahwa seorang bayi yang berada dalam buaian itu masih dalam proses pertumbuhan dan jelas tidak mungkin bisa berbicara.[417] Karena itu, publik memberikan reaksi yang begitu keras dengan ungkapan kalimat, *kaifa nukallimu man kana fi al-mahdi sabiyyan.*

Penggunaan kosakata *kana* yang berbentuk kata kerja masa lampau (*fi'il madi*) dalam potongan ayat di atas tidak berarti menafikan bentuk keheranan dan pengingkaran mereka sebab dengan kosakata tersebut berarti mendeskripsikan kondisi bayi yang telah melewati masa buaiannya. Mufasir Indonesia, M. Quraish Shihab dengan mengutip beberapa tafsir, menjelaskan bahwa tujuan penggunaan kosakata tersebut meliputi tiga hal. *Pertama*, ditampilkan kata *kana* sebagai penguat dan tidak mengandung makan masa lampau. *Kedua*, penggunaan kata tersebut dimaksudkan sebagai kata lampau, tetapi proses kejadiannya baru saja terjadi, seakan-akan mereka berkata, "bagaimana kami bercakap dengan seorang bayi yang baru saja selesai engkau ayun?. *Ketiga*, digunakan untuk menunjukkan kemantapan sifat itu pada sesuatu, tanpa mengandung makna masa lampau atau masa kini. Hal ini serupa dengan ungkapan, *inna Allah kana ghafuran rahiman.* Kata *kana* dalam konteks ayat ini bukannya berarti bahwa dahulu Allah Swt. Maha Pengampun, tetapi sifat tersebut mantap dan melekat pada diri-Nya secara kontinu.[418]

Jika ayat yang terdapat dalam Q.S. Maryam [19]: 29 ini dibaca dengan menggunakan teori pragmatika presuposisi, maka ayat tersebut menunjukkan presuposisi struktural, yaitu praanggapan yang dinyatakan

416 al-Razi, *Mafatih al-Ghayb,* Vol. XXI, 530.
417 al-Andalusi, *Tafsir al-Bahr al-Muhit,* Vol. VI, 137.
418 Shihab, *Tafsir al-Misbah,* Vol. VIII, 178-179.

melalui tuturan yang strukturnya jelas dan langsung dipahami tanpa melihat pada kata-kata yang digunakan. Hal ini tampak dalam kalimat pertanyaan yang secara konvensional diinterpretasikan dengan kata tanya sesudah diketahui sebagai masalah. Artinya, pernyataan ini menunjukkan bahwa terdapat anak kecil yang bisa berbicara sekalipun usianya dalam buaian. Kondisi yang demikian disebabkan publik mempertanyakan kapabilitas dirinya bisa berbicara dengan anak kecil yang masih dalam buaian. Karena itu, dalam potongan ayat ini dieskpresikan dengan kata *nukallimu,* bukan *yukallimu* sebab mereka ingin menunjukkan sikap pesimisme yang begitu mendalam bisa berbicara dengan anak kecil, seakan-akan mereka sedang mencela dirinya sendiri dan pesimis terhadap kapabilitas dirinya sendiri bisa memahami ucapan anak kecil sewaktu ia berbicara.[419] Dengan demikian, pemberian isyarat Maryam kepada putranya untuk menunjukkan bukti kebesaran dan kekuasaan Alllah bahwa putranya bisa memahami bahasa isyarat serta mampu mengkomunikasikannya pada mitra bicaranya.[420]

Jika ayat ini dibaca dengan teori pragmatika tindak tutur, maka lokusi ayat ini merupakan kalimat interogatif dari publik yang mempersoalkan kapabilitas anak kecil yang masih dalam buaian bisa berkomunikasi dengan orang lain. Bagaimana mungkin dalam kondisi seperti itu mereka bisa mengajukan pertanyaan dan mendapatkan jawaban dari seorang anak kecil yang masih dalam buaian.[421] Karena bagi mereka, seorang bayi yang berada dalam proses pertumbuhan sangat tidak mungkin bisa berkomunikasi.[422]

Ilokusi ayat ini menujukkan kalimat asertif (*assertives*) yang berbentuk mengklaim (*claiming*) penafian atas kemampuan dirinya bisa berkomunikasi dengan anak kecil yang masih dalam buaian. Karena itu, kalimat pertanyaan yang diajukan publik menggunakan kalimat *nukallimu,* bukan *yukallimu* sebab mereka ingin menunjukkan sikap pesimisme yang begitu mendalam bisa berbicara dengan anak kecil, seakan-akan mereka sedang mencela dirinya sendiri dan pesimis terhadap

419 al-Sha'rawi, *Tafsir al-Sha'rawi,* Vol. I, 5532
420 al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi,* Vol. XVI, 48.
421 Ibn 'Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir,* Vol. XVI, 33.
422 al-Andalusi, *Tafsir al-Bahr al-Muhit,* Vol. VI, 137.

kapabilitas dirinya sendiri bisa memahami komunikasi yang disampaikan oleh seorang bayi yang masih dalam buaian. Bentuk perlokusi ayat ini yaitu respons bayinya terhadap pengingkaran mereka, sebagaimana akan disampaikan nanti dalam Q.S. Maryam [19]: 30.

Selain presuposisi dan tindak tutur, objek pragmatika yang lain, yaitu implikatur. Ayat di atas, jika dibaca dengan teori implikatur menunjukkan dua hal. *Pertama*, salah-satu mukjizat Nabi 'Isa as. yaitu bisa berbicara pada saat buaian dalam rangka membebaskan tuduhan perzinaan pada ibunya. *Kedua*, bahasa isyarat terkadang dalam kajian fikih lebih representatif daripada bahasa lisan. Madhab Shafi'iyyah dan Malikiyyah, misalnya, memberikan legislasi untuk berpegang teguh pada bahasa isyarat dalam kajian fikih muamalah.[423]

Setelah publik menyampaikan resistensi terhadap reaksi Maryam, maka al-Qur'an menyampaikan adegan yang terjadi pada kisah berikutnya, yaitu berupa pernyataan yang disampaikan oleh putra Maryam, Isa as. Semua kisah ini dinarasikan sangat indah dalam Q.S. Maryam [19]: 30-32, sebagai berikut:

قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا (٣٠) وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا (١٣) وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا (٢٣)

"Berkata Isa: "Sesungguhnya aku ini hamba Allah Swt., Dia memberiku Al Kitab (Injil) dan Dia menjadikan aku seorang nabi. Dan Dia menjadikan aku seorang yang diberkati di mana saja aku berada, serta Dia memerintahkan kepadaku (mendirikan) shalat dan (menunaikan) zakat selama aku hidup. Dan berbakti kepada ibuku, dan Dia tidak menjadikan aku seorang yang sombong lagi celaka".[424]

Ayat di atas merupakan pernyataan sekaligus jawaban yang disampaikan 'Isa as. kepada publik terkait insiden yang baru saja menimpa ibunya. Dengan tangkas dan tegas, 'Isa as. menyampaikan karakteristik dirinya sebanyak sembilan sifat.

423 al-Zuhayli, *Tafsir al-Munir*, Vol. XVI, 84-86.
424 Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 306-307.

Pertama, sebagai hamba Allah Swt., pernyataan ini sebenarnya merupakan instrumen yang paling argumentatif sebagai langkah preventif terhadap klaim publik bahwa dalam diri Isa as. terdapat unsur-unsur trinitas. Pernyataan tersebut juga disampaikan oleh Isa as. dalam ayat yang lain dengan redaksi yang nyaris sama, seperti dalam Q.S. Ali 'Imran [03]: 51, Q.S. al-Zukhruf [43]: 63-64 dan Q.S. Maryam [19]: 36.[425] Karena itu, dalam konteks ini, 'Isa as. mendahulukan pembebasan klaim tersebut daripada pembebasan tuduhan perzinaan yang dialamatkan kepada ibunya. Hal itu tidak berarti 'Isa as. menafikan urgensi pembebasan terhadap ibunya, tetapi dalam konteks tertentu, pernyataan tersebut mempunyai pesan yang berfungsi ganda, yaitu pembebasan kepada Allah Swt., juga berfungsi sebagai bentuk pembebasan kepada ibunya sekaligus, sebab tidak logis jika Allah Swt. menganugerahkan seorang anak mulia kepada perempuan pelacur seperti Maryam.[426]

Kedua, diberi Al-Kitab, yaitu Allah Swt. memberikan kepada 'Isa as. pemahaman tentang Al-Kitab. Penggunaan kosakata *Al-Kitab* di sini bukan berarti berupa satu jenis kitab Taurat, Injil, atau lainnya, sebab dalam Q.S. Ali 'Imran [03]: 48 dijelaskan bahwa Allah Swt. mengajarkan kepadanya Al-Kitab, Hikmah, Taurat dan Injil. Dengan demikian, kalimat tersebut bukan berarti menunjuk kepada satu jenis kitab tertentu,[427] tetapi berupa pelajaran menulis, atau berupa kitab-kitab yang diturunkan Allah Swt. sebelumnya, selain Taurat dan Injil. Kecuali itu, ada pula yang menjelaskan bahwa maksud Al-Kitab, yaitu, Injil atau juga Taurat atau kedua-duanya.[428] Namun demikian, terlepas dari kontroversi tersebut, satu hal yang perlu dijelaskan bahwa pemberian Al-Kitab tersebut sudah ditetapkan sejak zaman azali,[429] sejak 'Isa as. berada dalam kandungan ibunya,[430] bukan diberikan pada waktu kejadian tersebut. Hal ini dikarenakan, ungkapan "pemberian Al-Kitab" menggunakan bentuk kata

425 al-Shinqiti, *Adwa' al-Bayan,* Vol. III, 416.
426 Muhammad Nawawi al-Bantani, *Marah Labid li Kashfi Ma'na al-Qur'an al-Majid,* Vol. II (Beirut: Dar al-Kutb al-'Ilmiyah, 1417), 8-9. Bandingkan dengan; al-Razi, *Mafatih al-Ghayb,* Vol. XXI, 531.
427 al-Maturidi, *Tafsir al-Maturidi,* Vol. VII, 233.
428 al-Razi, *Mafatih al-Ghayb,* Vol. XXI, 535.
429 al-Zuhayli, *al-Tafsir al-Wasit*, Vol. II, 1474-1475.
430 al-Bantani, *Marah Labid li Kashfi Ma'na al-Qur'an al-Majid,* Vol. II, 09.

kerja lampau yang berarti menunjukkan bahwa 'Isa as. telah ditakdirkan diberikan Al-Kitab sejak zaman azali.[431]

Ketiga, sebagai seorang nabi. Pernyataan 'Isa as. dijadikan seorang nabi, secara tekstual menunjukkan bahwa pengakuan dirinya diberi Al-Kitab dan dijadikan sebagai nabi jauh terjadi sebelum ia berbicara dengan publik pada saat itu, yaitu semenjak ia berada dalam kandungan ibunya. Kecuali itu, ada yang berpendapat bahwa 'Isa as. hanya dijadikan sebagai nabi, bukan seorang rasul sebab pada waktu itu ia belum membawa syariat sehingga maksud dari kosakata *nabiyyan,* yaitu seseorang yang diangkat derajatnya. Akan tetapi, menurut al-Razi (w. 606/1209) bahwa pendapat yang kedua ini merupakan pendapat yang lemah.[432] Kecuali itu, fungsi pernyataan tersebut sebagai bentuk pembebasan terhadap tuduhan perzinaan kepada ibunya sebab seorang nabi pada hakikatnya adalah person suci. Mereka bukan anak-anak hasil perzinaan.[433] Karena itu, tidak mungkin Allah Swt. akan memilih seseorang menjadi rasul jika ia merupakan anak hasil perzinaan.[434]

Keempat, seseorang yang diberkahi. Kata *mubarakan* terambil dari kata *al-barakat* yang pada mulanya bermakna sesuatu yang tetap atau mantap. Karena itu, kalimat tersebut berarti menunjukkan bahwa 'Isa as. dijadikan sosok yang konsisten dalam agama Allah Swt. Selain itu, ada juga yang memberikan makna pemberi barokah, disebabkan ia mengajarkan agama kepada manusia dan mengajak kepada jalan kebenaran. Kecuali itu pula, ada yang memaknainya sesuatu yang bertambah dan tinggi.[435] Dengan demikian, kata *mubarakan* dalam konteks ini berarti adanya aneka manfaat yang dapat diperoleh manusia dari kehadirannya, baik dengan penyembuhan-penyembuhan yang terjadi atas izin Allah Swt., maupun dengan ajaran dan tuntunan-tuntunan yang disampaikannya.[436] Pernyataan *ainama kunta* berarti menunjukkan kehadiran 'Isa as. di manapun selalu membawa barokah dan itu tidak saja

431 al-Shinqiti, *Adwa' al-Bayan,* Vol. III, 416.
432 al-Razi, *Mafatih al-Ghayb,* Vol. XXI, 535.
433 al-Zuhayli, *al-Tafsir al-Wasit*, Vol. II, 1474-1475.
434 al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi,* Vol. XVI, 48.
435 al-Razi, *Mafatih al-Ghayb,* Vol. XXI, 535.
436 Shihab, *Tafsir al-Misbah,* Vol. VIII, 180. Lihat juga; al-Qushairi, *Lata'if al-Isharat,* Vol. II, 427. Lihat juga; al-Shinqiti, *Adwa' al-Bayan,* Vol. III, 416.

terjadi di tempat peribadatan semata atau di negerinya, tetapi di manapun berpijak, maka di sanalah keberkahan itu ada.[437]

Kelima, diperintah menegakkan shalat dan menunaikan zakat.[438] Perintah melaksanakan kedua ibadah tersebut dalam konteks ini merupakan perintah khusus kepada 'Isa as., bukan shalat dan zakat yang diwajibkan kepada kaumnya, sebagaimana perintah bangun tengah malam melaksanakan shalat kepada Rasulullah saw.. Indikasi ke arah tersebut terdapat dalam ungkapan *ma dumtu hayyan,* yaitu sepanjang waktu yang memungkinkan, selain waktu berdakwah dan dalam kondisi darurat sebab, konteks pembicaraan dalam ayat ini menjelaskan tentang karakteristik sekaligus nilai superioritasnya dalam rangka membebaskan tuduhan publik kepada dirinya sebagai anak hasil perzinaan.[439] Hanya saja, persoalan yang muncul kemudian adalah, mengapa 'Isa as. diperintahkan mengerjakan shalat dan menunaikan zakat, sementara kondisi dan statusnya belum dewasa dan itu berarti belum diberikan beban kewajiban melaksanakannya, sebagaimana hadits nabi tentang gugurnya kewajiban dalam agama bagi seorang anak yang belum dewasa.

Seorang mufasir al-Razi (w. 606/1209) menjelaskan, secara tekstual bahwa beban tersebut memang diwajibkan pada saat 'Isa as. berbicara dengan publik yang *notabene* berkapasitas sebagai seorang bayi. Akan tetapi, di luar keterbatasan tersebut, Allah Swt. secara tiba-tiba menjadikan postur tubuhnya seperti orang dewasa dan mempunyai akal yang sempurna setelah selesai disapih oleh ibunya. Indikasi ke arah tersebut berupa penjelasan yang terdapat dalam potongan ayat berikutnya, berupa kalimat *ma dumtu hayyan*. Potongan ayat ini berfungsi untuk menunjukkan bahwa perintah shalat dan zakat diorientasikan selama ia hidup. Artinya,

437 Ibn 'Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir,* Vol. XVI, 34.

438 Kalimat *wassa* –yang menggunakan *tashdid*- berfungsi untuk menunjukkan sesuatu yang urgen. Kalimat tersebut, hanya digunakan dalam konteks keagamaan *(al-umur al-diniyyat)* dan persoalan yang bersifat immaterial *(al-umur al-ma'nawiyyat)*, misalnya dalam Q.S. al-Baqarah [02]: 132 dan Q.S. al-Nisa' [04]: 131. Kalimat "awsa" di dalam al-Qur'an lebih banyak digunakan dalam konteks persoalan yang bersifat material *(al-umur al-maddiyat)*, seperti Q.S. al-Nisa': 10-11, kecuali di satu tempat, yaitu dalam kisah ini, Q.S. Maryam [19]: 31. Pada kasus tersebut, kalimat *awsa* digunakan dalam konteks keagamaan, sekaligus material yang bertutur tentang karakters Isa as. sebagai hamba Allah yang diperintahkan untuk menegakkan shalat *(al-umur al-diniyyat)* dan menunaikan zakat *(al-umur al-maddiyat)*. Lihat selengkapnya; al-Shuhud, *al-I'jaz al-Lugawi wa al-Bayani,* Vol. I, 211. Lihat juga; al-Samiri, *Lamsat Bayaniyyah li Surat al-Qur'an,* Vol. I, 102.

439 Ibn 'Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir,* Vol. XVI, 34.

sekalipun usianya masih bayi, tetapi secara fisik sudah diberikan kekuatan dan kesempurnaan akal sehingga perintah tersebut bisa direalisasikan secara optimal dan sempurna. Kecuali itu, indikasi berikutnya, yaitu penjelasan tentang penciptaan 'Isa as. yang dianalogikan dengan penciptaan Nabi Adam as., sebagaimana termaktub dalam Q.S. Ali 'Imran [03]: 59. Analogi tersebut memberikan pemahaman bahwa jika Nabi Adam as. secara fisik langsung diciptakan secara sempurna, maka demikian pula perihal kondisi penciptaan 'Isa as.[440]

Keenam, diperintah berbakti kepada ibunya. Ungkapan kalimat tersebut merupakan bentuk kesadaran yang ada dalam diri 'Isa as bahwa dirinya lahir tanpa seorang ayah.[441] Tujuan penjelasakan karakteristik 'Isa as. sebagai anak yang berbakti kepada orangtua, yaitu sebagai simbol pembebasan 'Isa as. terhadap tuduhan publik tentang perzinaan ibunya, sebab andai saja ibunya perempuan pezinah, tentu Allah Swt. tidak mungkin memerintah 'Isa as. yang berkapasitas sebagai rasul agar tunduk dan patuh kepada ibunya.[442] Selain itu, penonjolan karakteristik tersebut sebagai bentuk antisipasi terhadap opini publik terhadap konsisitensi kebaktian 'Isa as. sebab ada sebagian orang yang menduga bahwa nanti setelah 'Isa as. dewasa dan mengetahui kisah masa lalunya yang dilahirkan tanpa proses pernikahan, tentu akan menyisakan kegelisahan dan keraguan yang begitu mendalam kepada ibunya sehingga ia mengingkarinya. Karena itu, potongan ayat ini datang dalam rangka memutus keraguan tersebut sehingga 'Isa as. tetap berbakti kepadanya.[443] Namun jauh dari hal tersebut, satu hal yang pasti bahwa berbakti kepada kedua orangtua merupakan perilaku yang amat berharga. Karena itu, perintah tersebut dalam al-Qur'an mayoritas disebutkan setelah perintah taat kepada Allah Swt. sebagaimana terdapat dalam Q.S. al-Isra' [17]: 23 dan Q.S. Luqman [31]: 14.[444]

Ketujuh, bukan seseorang yang sombong lagi celaka. Ayat ini menunjukkan bahwa 'Isa as. tidak akan dijadikan sebagai hamba yang

440 al-Razi, *Mafatih al-Ghayb,* Vol. XXI, 535.
441 al-Qinnuji, *Fath al-Bayan fi Maqasid al-Qur'an*, Vol. VIII, 158.
442 al-Razi, *Mafatih al-Ghayb,* Vol. XXI, 536
443 al-Sha'rawi, *Tafsir al-Sha'rawi,* Vol. I , 5539.
444 Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim,* Vol. V, 229.

sombong dengan segala bentuk ibadah kepada-Nya serta segala kebaikan yang dipersembahkan kepada ibunya di tengah-tengah kelebihan yang ada[445] sebab dengan kesombongan tersebut, justru hanya akan mencelakakan hidupnya.[446] Penafian sifat sombong tersebut dikarenakan 'Isa as. akan dijadikan seorang rasul. Tugas seorang rasul yaitu membebaskan manusia dari segala bentuk tindakan destruktif menuju perilaku yang berbasis kepada konstruktif. Jika seorang rasul bersikap sombong, tentu ajaran dakwahnya tidak akan berhasil secara gemilang sebab pada hakekatnya, manusia akan menentang keras dan tentu akan melakukan segala bentuk perlawanan terhadap perilaku desktruktifnya jika ada seseorang yang datang mencoba menghalanginya. Demikian pula tugas seorang nabi. Mereka akan berhadapan dengan intimidasi, provokasi dan kesombongan yang dilakukan oleh kaumnya. Dengan demikian, jika seorang rasul tidak mempunyai sikap lemah lembut dan tidak bisa membangun komunikasi yang baik dengan mereka, tentu target dakwahnya tidak akan berhasil memikat pendengaran dan mata hati mereka.[447]

Setelah 'Isa as. menyampaikan karakter dirinya, maka ia mengakhiri komunikasinya dengan kalimat yang terdapat dalam Q.S. Maryam [19]: 33 sebagai berikut:

وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدتُّ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا (٣٣)

> "Dan kesejahteraan semoga dilimpahkan kepadaku, pada hari aku dilahirkan, pada hari aku meninggal dan pada hari aku dibangkitkan hidup kembali".[448]

Ayat di atas merupakan doa yang disampaikan oleh 'Isa as. sebagai penutup dari penjelasan tentang karakter dirinya. Karena itu, diksi kalimat *al-salam* yang digunakan pada kisah 'Isa as. berbentuk *definite* untuk menunjukkan adanya perbedaan signifikan dengan diksi kalimat *salam* yang diberikan kepada Nabi Yahya as. Dengan dua diksi yang berbeda tersebut, tentu saja mempunyai pesan moral yang berbeda pula.

445 Ibid.,
446 al-Sabuni, *Safwat al-Tafasir,* Vol. II, 169.
447 al-Sha'rawi, *Tafsir al-Sha'rawi,* Vol. I, 5539.
448 Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 306-307.

Penggunaan kata *salam* yang berbentuk *indefinite* dalam konteks kisah Nabi Yahya as. merupakan kalimat berita (*declarative*) *bahwa* Allah Swt. telah memberikan aneka nikmat keselamatan pada saat kelahirannya (*wulida*), meninggal dunia (*yamutu*) dan ketika kelak dibangkitkan di akhirat (*yub'athu*). Kata *al-salam* dalam bentuk *definite* yang digunakan dalam konteks kisah Nabi 'Isa as., merupakan kalimat permintaan (*request*) kepada Allah Swt. agar diberikan aneka nikmat keselamatan pada saat kelahirannya (*wulida*), meninggal dunia (*yamutu*) dan ketika kelak dibangkitkan di akhirat (*yub'athu*). Dengan demikian, kata *al-salam* yang berbentuk *definite* dalam konteks kisah Nabi 'Isa as. merupakan nikmat khusus yang diberikan kepadanya sehingga dengan cara begitu, menunjukkan bahwa posisinya lebih superior daripada posisi Nabi Yahya as. dikarenakan Nabi 'Isa as. termasuk *ulu al-'azmi*.[449]

Kata *salam* dalam bentuk *indefinite* yang diberikan kepada Nabi Yahya as. merupakan nikmat keselamatan yang bisa diperoleh siapa saja. Karena itu, setiap kali Allah Swt. menyampaikan bentuk penghormatan keselamatan kepada seseorang, baik kepada penghuni surga atau kepada hambanya yang saleh, misalnya salam buat Nabi Musa, Nabi Harun, Nabi Ibrohim dan lainnya, maka diksi kalimatnya berupa kata salam dalam bentuk *indefinite*.[450]

Maksud tiga keselamatan bagi 'Isa as. Adalah sebagai berikut. *Pertama*, keselamatan pada saat kelahiran mengingat ia terlahir ke dunia penuh dengan berbagai persoalan lantaran terlahir tanpa seorang ayah. *Kedua*, keselamatan pada saat kewafatannya sehingga ia terbebas dari proses penyaliban yang dilakukan oleh publik. 'Isa as. diselamatkan oleh Allah Swt. dengan cara mengganti fisiknya dengan fisik orang lain, kemudian diangkat ke atas langit. *Ketiga*, keselamatan pada saat hari kebangkitan, yaitu terbebas dari kritik di dunia. Artinya, maksud dari frase ini merupakan penjabaran terhadap Q.S. al-Maidah [05]: 18 bahwa ayat tersebut bukan bermaksud mengkritik 'Isa as., tetapi sebagai bentuk kecaman dan hinaan kepada publik yang telah menjadikan dirinya dan ibunya sebagai tuhan.[451]

449 al-Shuhud, *al-I'jaz al-Lughawi wa al-Bayani,* Vol. I, 329.
450 al-Samiri, *Lamsat Bayaniyah,* Vol. I, 476. Lihat juga; al-Sha'rawi, *Tafsir al-Sha'rawi,* Vol. Vol. I, 3735.
451 al-Sha'rawi, *Tafsir al-Sha'rawi,* Vol. I, 3735. Bandingkan dengan; al-Mawardi, *al-Nukt wa al-'Uyun,* Vol. III, 371.

Kisah yang terdapat dalam Q.S. Maryam [19]: 30-32, jika dibaca dengan menggunakan teori pragmatika presuposisi menunjukkan presuposisi faktual. Hal ini disebabkan, 'Isa as. menyampaikan karakter dirinya, yaitu sebagai hamba Allah Swt., diberi Al-Kitab, sebagai seorang nabi, seseorang yang diberkahi, diperintah menegakkan shalat dan menunaikan zakat, diperintah berbakti kepada ibunya, serta bukan seseorang yang sombong lagi celaka. Karakter tersebut disampaikan olehnya untuk memberikan jawaban argumentatif agar bisa membebaskan tuduhan publik kepada dirinya dan ibunya.

Presuposisi dalam kisah Q.S. Maryam [19]: 33 merupakan bentuk prsesuposisi eksistensial, yaitu praanggapan yang menunjukkan eksistensi jati diri referen yang diungkapkan menggunakan kata yang definitif. Presuposisi ini tidak hanya diasumsikan eksistensinya dalam kalimat-kalimat yang menunjukkan kepemilikan, tetapi lebih luas lagi eksistensi pernyataan dalam tuturan tersebut. Dalam konteks ini, 'Isa as. menyampaikan permohonan kepada Allah Swt. agar diberikan keselamatan pada waktu dilahirkan, pada saat kewafatan dan keselamatan pada saat dibangkitkan kelak di akhirat.

Jika Q.S. Maryam [19]: 30-32 dibaca dengan teori pragmatika tindak tutur, maka lokusi ayat tersebut merupakan bentuk kalimat informatif bahwa 'Isa as. merupakan manusia yang dianugerahi tujuh karakteristik, sebagaimana penjelasan di atas. Berbeda dengan teori lokusi yang bersifat informatif, ayat tersebut jika dibaca dengan teori ilokusi merupakan kalimat asertif (*assertives*) yang berbentuk menyatakan (*stating*) bahwa dirinya hamba Allah Swt., dijadikan sebagai nabi dan diberi Al-Kitab. Kecuali itu, ayat tersebut juga berupa kalimat direktif yang berbentuk perintah Allah Swt. agar menjadi orang bermanfaat kepada orang lain, mengerjakan shalat dan menunaikan zakat, berbuat baik kepada ibunya, berperilaku rendah diri. Bentuk perlokusinya yaitu respons 'Isa as. terhadap perintah tersebut sehingga ia mampu melaksanakan tugas tersebut dengan sempurna.

Teori tindak tutur ini jika diaplikasikan pada Q.S. Maryam [19]: 33, maka lokusinya juga berbentuk kalimat informatif bahwa 'Isa as. diberikan

keselamatan. Akan tetapi jika dibaca dengan teori ilokusi, maka pernyataan tersebut merupakan kalimat direktif yang berbentuk memohon (*requestin*g), yaitu permohonan 'Isa as. kepada Allah Swt. agar diberikan keselamatan. Bentuk perlokusinya yaitu respons Allah Swt. kepada 'Isa as sehingga diselamatkan pada saat kelahirannya, diselamatkan dari penyaliban yang dilakukan publik dan diselamatkan dari kritik.

Implikatur dari Q.S. Maryam [19]: 30-33 yaitu sebagai berikut. *Pertama*, pernyataan sebagai hamba Allah Swt. merupakan simbol pembebasan dirinya dari tuduhan sebagai anak Tuhan. *Kedua*, pernyataan diberikan Al-Kitab juga merupakan pesan simbolik pembebasan dirinya dari tuduhan sebagai hasil anak perzinaan. *Ketiga*, pernyataan sebagai nabi sebagai simbol pembebasan terhadap tuduhan perzinaan kepada ibunya sebab seorang nabi pada hakikatnya adalah person suci. Mereka bukan anak-anak hasil perzinaan[452] sebab Allah Swt. tidak mungkin akan memilih seseorang menjadi seorang rasul jika ia merupakan anak hasil perzinaan.[453] Selain itu, pernyataan tersebut juga merupakan simbol resistensi terhadap opini publik yang meyakini bahwa "pangkat" kenabian hanya diberikan kepada seseorang berdasarkan kualitas ketakwaannya, sementara kalimat tersebut diucapkan 'Isa as. pada saat masih kecil yang *notabene* belum terlibat dalam aktivitas ketakwaan peribadatan secara totalitas.[454]

Keempat, sebagai orang yang diberkahi merupakan simbol bahwa dirinya akan menjadi sosok yang bisa mengobati penyakit dan menghidupkan orang yang sudah mati. *Kelima*, sebagai sosok yang diperintah menegakkan shalat dan menunaikan zakat merupakan simbol bahwa ibadah itu tidak hanya berorientasi pada kesalehan individual, tetapi juga berbentuk kesalehan sosial. Kecuali itu, potongan ayat ini juga sebagai pesan simbolik bahwa beban hukum syariat tidak berlaku lagi jika sudah meninggal dunia atau gila, sekaligus kritik pada kelompok tertentu yang mengklaim bahwa beban hukum syariat sudah tidak berlaku lagi bagi hamba yang mencapai derajat spiritual tertentu.[455]

452 al-Zuhayli, *al-Tafsir al-Wasit,* Vol. II, 1474-1475.
453 al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi,* Vol. XVI, 48.
454 al-Qushairi, *Lata'if al-Isharat,* Juz II, 427.
455 al-Sharqawi, *al-Mar'ah fi al-Qasas al-Qur'ani,* Vol. I, 708.

Keenam, diperintah berbakti kepada ibunya merupakan simbol anti tesa terhadap kelangkaan kebaktian kepada orangtua di kalangan Bani Israil pada waktu itu. Pemberian karakter khusus kepada 'Isa as. sebagai sosok yang berbakti kepada ibunya di antara kaumnya disebabkan sikap berbakti kepada kedua orangtua di kalangan Bani Israil pada waktu itu merupakan sesuatu yang amat langka. Karena itu, 'Isa as. diperintahkan khusus agar berbakti kepada ibunya, sebab ibunya melahirkan dengan segala bentuk perjuangan yang ada sehingga dengan cara yang demikian, membuat 'Isa as. berani berperilaku lemah lembut untuk berbakti kepadanya.[456]

Ketujuh, sebagai sosok yang *tawadlu'*, bukan sosok yang sombong lagi celaka. Seorang rasul bertugas membebaskan manusia dari segala bentuk tindakan destruktif menuju perilaku yang berbasis kepada konstruktif karena pada hakekatnya, manusia akan menentang keras dan akan melakukan segala bentuk perlawanan terhadap perilaku destruktifnya jika ada seseorang yang datang mencoba menghalanginya. Demikian pula tugas seorang nabi. Mereka akan berhadapan dengan provokasi dan kesombongan yang dilakukan oleh kaumnya. Karena itu, jika seorang rasul tidak mempunyai sikap lemah lembut dan tidak bisa membangun komunikasi yang baik dengan mereka, tentu kepentingan dakwahnya tidak akan berhasil memikat pendengaran dan mata hati mereka.[457]

Kedelapan, doa yang dipanjatkan 'Isa as. merupakan pesan simbolik bahwa ia adalah makhluk Allah Swt. sebagaiamana makhluk-makhluk lain yang mengalami proses kelahiran, kematian dan kebangkitan, sekalipun bentuk kesalamatan dalam tiga hal tersebut lebih sulit daripada makhluk lainnya.[458]

e) Peniupan Ruh dalam Diri Maryam

Kisah peniupan ruh ke dalam diri Maryam ini diceritakan dengan menggunakan bentuk redaksi yang berbeda serta dijelaskan dalam dua surat yang berbeda pula, yaitu:

456 Ibn 'Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir,* XVI, 35.
457 al-Sha'rawi, *Tafsir al-Sha'rawi,* Vol. I, 5539.
458 al-Zuhayli, *Tafsir al-Munir,* Vol. XVI, 84.

Kisah peniupan ruh dalam Q.S. al-Anbiya‘ (21): 91 yang diturunkan pada periode Makkah, sebagai berikut:

وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِّلْعَالَمِينَ

“Dan (ingatlah kisah) Maryam yang telah memelihara kehormatannya, lalu Kami tiupkan ke dalam (tubuh) nya ruh dari Kami dan Kami jadikan dia dan anaknya tanda (kekuasaan Allah Swt.) yang besar bagi semesta alam”.[459]

Kisah peniupan dalam Q.S. al-Tahrim [66]: 12 yang diturunkan pada periode Madinah, sebagai berikut:

وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِ وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ

“dan (ingatlah) Maryam Binti Imran yang memelihara kehormatannya, maka Kami tiupkan ke dalam rahimnya sebagian dari ruh (ciptaan) Kami, dan dia membenarkan kalimat Rabbnya dan Kitab-KitabNya, dan dia adalah termasuk orang-orang yang taat”.[460]

Perbedaan redaksi yang terdapat dalam kisah peniupan ruh kepada Maryam pada kedua surat di atas,[461] sebagai berikut:

Pertama, nama Maryam tidak disebutkan dalam Q.S. al-Anbiya‘ [21]: 91. Penafian atau pembuangan nama Maryam disesuaikan dengan konteks pembicaraan pada ayat sebelumnya yang menceritakan tentang kisah para nabi dan putra-putranya. Setelah itu, barulah Allah Swt. menceritakan seseorang yang yang juga mempunyai posisi terhormat, tetapi karena ia bukan nabi sehingga nama tersebut tidak disebutkan secara jelas. Penyebutan nama Maryam secara eksplisit dalam Q.S. al-Tahrim [66]: 12, diselaraskan dengan konteks pembicaraan pada ayat sebelumnya yang mengisahkan tipologi perempuan positif dan negatif, yaitu istri Fir’aun, istri Nabi Luth, istri Nabi Nuh. Dengan demikian, ayat ini merupakan bentuk nasehat dan pelajaran berharga kepada istri-istri

459 Departemen Agama RI, *al-Qur’an dan Terjemahnya*, 330.
460 Departemen Agama RI, *al-Qur’an dan Terjemahnya*, 559.
461 al-Samiri, *Lamsat Bayaniyah,* Vol. I, 458-500.

nabi (*ummahat al-mu'minin*) agar profil perempuan tersebut dijadikan contoh oleh mereka. Artinya, dalam konteks kisah ini, ia dijadikan satu-satunya figur spiritualitas dari kalangan perempuan yang melampaui dan mengalahkan nilai spiritualitas dari mayoritas mereka. Status Maryam adalah perempuan yang tidak punya suami. Namun sekalipun demikian, kondisi tersebut tidak menyurutkan Maryam untuk senantiasa beribadah kepada Allah Swt., sekalipun bukan istri nabi, sebagaimana status mereka sebagai istri-istri nabi (*ummahat al-mu'minin*), yaitu Nabi Muhammad saw, sosok makhluk terbaik dari segala ciptaan Allah Swt.[462]

Kedua, kisah yang terdapat dalam Q.S. al-Anbiya' [21]: 91 menjelaskan posisi Maryam bersama putranya. Hal ini disebabkan terdapat relevansi pembicaraan dalam konteks surat tersebut yang sedang mengisahkan para nabi dan putra-putranya sehingga pada konteks ayat ini, wajar jika putra Maryam juga sama-sama ditampilkan. Kisah yang terdapat dalam Q.S. al-Tahrim [66]: 12, putra Maryam tidak ditampilkan ke permuakaan mengingat konteks pembicaraan dalam kisah ini hanya seputar perihal tipologi perempuan tanpa menyebutkan putra mereka.

Ketiga, tidak ada penyebutan kalimat *al-qanitin* dalam Q.S. al-Anbiya' [21]: 91, sementara dalam Q.S. al-Tahrim [66]: 12, kalimat *al-qanitin* justru disebutkan. Selain itu, perbedaan mendasar yang terdapat dalam kedua surat tersebut yaitu penggunaan kalimat *fiha* yang berbentuk feminin (*mu'annath*) dan kalimat *fihi* yang berbentuk maskulin (*mudhakkar*). Perbedaan tersbut tentu juga direlevansikan dengan konteks pembicaraan yag terdapat dalam kedua surat tersebut.

Penggunaan kalimat *fiha* yang berbentuk feminin (*mu'annath*) terdapat dalam Q.S. al-Anbiya' [21]: 91. Kalimat tersebut dalam konteks ayat ini berfungsi untuk menunjukkan makna peniupan ruh kehidupan ke dalam totalitas diri pribadi Maryam sebagai perempuan yang bisa hamil dan melahirkan seorang anak, sekalipun pada waktu itu ia tidak bersuami. Hal ini disesuaikan dengan konteks pembicaraan dalam surat tersebut yang bertujuan untuk menunjukkan sisi keajaiban yang ada dalam diri Maryam. Dengan demikian, ketika surat tersebut bertujuan

462 Ibrahim 'Abd al-Rahman Khalifah, *al-Mawsu'ah al-Qur'aniyyah al-Mutakhassisah* (Mesir: al-Majlis al-A'la, 1423), 613.

memproklamasikan sisi keajaibannya sebagai perempuan yang bisa hamil, maka penggunaan kalimat *fiha* yang menunjukkan peniupan ruh ke dalam totalitas diri pribadinya lebih representatif daripada menggunaan kalimat *fihi* yang berbentuk maskulin (*mudhakkar*). [463]

Berbeda dengan kalimat *fiha* yang berorientasi pada totalitas diri pribadi Maryam, kalimat *fihi* yang berbentuk maskulin (*mudhakkar*) yang terdapat dalam Q.S. al-Tahrim [66]: 12 mempunyai orientasi lain. Kalimat tersebut diorientasikan kepada peniupan ruh kehidupan ke dalam vaginanya melalui bajunya sehingga penggunan kalimat *fihi* lebih representatif daripada menggunakan kalimat *fiha*.[464] Kecuali itu, penggunaan kalimat *fihi* juga dimaksudkan hanya sebatas menyebut pemeliharaan dan resepsi pembenaran Maryam terhadap kalimat Allah Swt. sehingga peniupan ruh kehidupan langsung menuju rahimnya.[465]

Jika kisah peniupan ruh di atas dibaca dengan menggunakan teori pragmatika presuposisi, maka kisah yang terdapat dalam Q.S. al-Anbiya' [21]: 91, menunjukkan presuposisi eksistensial bahwa terdapat seorang perempuan yang mempunyai nilai spiritualitas yang sama dengan posisi seorang nabi atau rasul. Kisah yang terdapat dalam Q.S. al-Tahrim [66]: 12 merupakan bentuk presuposisi leksikal bahwa sekalipun Maryam seorang perempuan yang tidak punya suami, tetapi kondisi tersebut tidak menyurutkan dirinya untuk senantiasa beribadah kepada Allah Swt. Karena itu, dalam konteks ini, Maryam disandingkan dengan istri-istri nabi dan dijadikan satu-satunya figur spiritualitas dari kalangan perempuan yang melampaui dan mengalahkan nilai spiritualitas dari mayoritas kalangan laki-laki.

Jika kisah tersebut dibaca dengan teori tindak tutur, maka lokusi yang terdapat dalam Q.S. al-Anbiya' [21]: 91 merupakan kalimat informatif bahwa terdapat seseorang yang bukan nabi atau rasul, tetapi ia mampu menjaga kehormatannya secara konsisten, yaitu Maryam. Tindak tutur ilokusinya merupakan kalimat direktif yang berbentuk memerintah (*commanding*) kepada Nabi Muhammad saw. agar menyampaikan kisah

463 al-Khatib al-Iskafi, *Durrat al-Tanzil wa Ghurrat al-Ta'wil* (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1401), 302-303. Bandingkan dengan; al-Kirmani, *Asrar al-Tikrar fi al-Qur'an,* Vol. I 143-144.
464 al-Iskafi, *Durrat al-Tanzil,* 303.
465 al-Kirmani, *Asrar al-Tikrar fi al-Qur'an,* Vol. I 143-144.

berharga ini kepada orang lain bahwa Maryam adalah profil perempuan asketis dan spiritualis. Perlokusinya adalah respons Rasulullah saw. terhadap perintah tersebut sehingga kisah tentang kesucian Maryam terungkap dengan jelas di dalam al-Qur'an, baik yang dikisahkan dalam Q.S. Ali 'Imran (03), Q.S. Maryam [19], maupun di surat yang lain.

Tindak tutur lokusi yang terdapat dalam Q.S. al-Tahrim [66]: 12 merupakan kalimat informatif, bentuk ilokusinya merupakan kalimat yang berbentuk direktif yang berbentuk nasehat (*advising*) dan pelajaran berharga kepada istri-istri nabi (*ummahat al-mu'minin*) agar dijadikan contoh oleh mereka. Artinya, dalam konteks kisah ini, Maryam dijadikan satu-satunya figur spiritualitas dari kalangan perempuan yang melampaui dan mengalahkan nilai spiritualitas dari mayoritas kalangan laki-laki, sekalipun ia tidak punya suami. Mereka adalah istri seorang rasul terakhir, yaitu Nabi Muhammad saw, sosok makhluk terbaik dari segala ciptaan Allah Swt.[466] Perlokusinya adalah respons istri-istri Rasulullah saw. dan perempuan mukmin lainnya terhadap kisah tersebut.

Implikatur yang terdapat dalam kisah tersebut, baik yang terdapat dalam Q.S. al-Anbiya' [21]: 91 maupun yang terdapat dalam Q.S. al-Tahrim [66]: 12 adalah sebagai berikut.

Pertama, pernyataan tentang pemeliharaan Maryam terhadap kehormatannya yang terdapat dalam Q.S. al-Anbiya' [21]: 91 menunjukkan posisi dirinya yang lebih terhormat dan terpuji daripada pernyataan yang terdapat dalam Q.S. al-Tahrim [66]: 12. Indikasi ke arah tersebut adalah penggunaan kalimat *wa ja'alnaha wa ibnaha ayatan* merupakan bentuk pernyataan yang tidak bisa diberikan kepada orang lain, sementara pernyataan *wa saddaqat bi kalmiati rabbiha* yang terdapat dalam Q.S. al-Tahrim [66]: 12 bisa diperoleh oleh orang lain. Kecuali itu, kisah dalam Q.S. al-Anbiya' [21]: 91 menceritakan posisi Maryam bersama para nabi, sedangkan kisah dalam al-Tahrim [66]: 12 menceritakan posisi Maryam bersama istri-istri para nabi. Dengan demikian, kisah Maryam yang disandingkan bersama para nabi tentu lebih terpuji daripada kisah beliu hanya bersama para istri nabi saja.[467]

466 Khalifah, *al-Mawsu'ah al-Qur'aniyyah al-Mutakhassisah,* 613.
467 al-Samiri, *Lamsat Bayaniyah,* Vol. I, 458-500.

Kedua, penyebutan nama Maryam secara jelas dalam Q.S. al-Tahrim [66]: 12 dan penafian (pembuangan) nama Maryam dalam Q.S. al-Anbiya' [21]: 91. Artinya, penyebutan nama Maryam dalam teori implikatur menunjukkan bahwa ia adalah figur spiritualis dari kalangan perempuan. Penafian atau pembuangan nama Maryam dalam Q.S. al-Anbiya' [21]: 91 dalam teori implikatur menunjukkan bahwa Maryam bukan nabi dari kalangan perempuan mengingat konteks pembicaraan ayat sebelumnya Q.S. al-Anbiya' [21]: 90 menceritakan tentang kisah para nabi dan putra-putranya. Setelah itu, pada ayat Q.S. al-Anbiya' [21]: 91, Allah Swt. menceritakan kondisi seseorang yang juga mempunyai posisi terhormat, tetapi karena ia bukan nabi sehingga nama tersebut tidak disebutkan secara jelas. Dengan demikian, penafian dan pembuangan nama Maryam dalam teori implikatur mendekonstruksi dan menolak pendapat imam al-Qurtubi (w. 671/1272) dan Ibn 'Ashur (w. 1393/1973) yang menyatakan status kenabian Maryam dari kalangan perempuan yang hanya didasarkan pada Q.S. Ali 'Imran [03]: 42, tanpa dikonsultasikan pada Q.S. al-Anbiya' [21]: 91.[468]

Penolakan tersebut tidak hanya berdasarkan teori implikatur dalam konteks ayat ini saja, tetapi juga hadits-hadits yang dijadikan legitimasi oleh al-Qurtubi dinilai oleh Ahmad Muhammad al-Sharqawi yang mengutip pendapat imam al-Suyuti (w. 911/1505) dan imam Ibn Hajar (w. 852/1499) berstatus lemah (*da'if*) dari sisi sanad. Hal ini dinyatakan secara tegas oleh al-Sharqawi sebagai berikut:

> وأما حديث إبن عساكر الذي جاء مصرحا بترتيب الآفضلية فهذا الحديث سنده ضعيف لأن فيه عبد العزيز بن محمد الداراوردي قال عنه أبو زرعة "سيء الحفظ".
>
> وهذا الحديث مع ضعف إسناده فهو مخالف الحديث الذي رواه النسائي والحاكم بسند صحيح وليس فيه الترتيب. قلت الحديث الدال على الترتيب ليس بثابت وأصله عند أبي داود والحاكم بغير صيغة الترتيب
>
> Hadits Ibnu 'Asakir yang menjelaskan superioritas perempuan secara berurutan (*bi al-tartib al-afdaliyyah*) [mulai dari Maryam, Fatimah,

468 al-Qurtubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an,* Vol. IV, 83; Lihat juga; Ibn 'Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir,* Vol. IV, 95.

Khadijah hingga Asiah] dinilai oleh Imam al-Suyuti sebagai hadits yang berstatus lemah (*da'if*) dari sisi *sanad*. Sebab dalam hadits tersebut terdapat seorang perawi hadits yang dinilai jelek hafalannya (*si'u al-hifzi*), yaitu rawi yang bernama 'Abdul 'Aziz Ibn Muhammad al-Darawardi. Kecuali itu, imam Ibnu Hajar juga memberikan kritik bahwa hadits tersebut kontradiktif dengan hadits-hadits sahih lain riwayat imam al-Nasa'i dan imam al-Hakim yang menjelaskan superioritas perempuan dengan cara tidak berurutan. Bahkan, lanjut imam Ibnu Hajar, hadits riwayat Ibnu 'Asakir yang menjelaskan superioritas perempuan secara berurutan merupakan hadits yang tidak bisa dijadikan landasan yang jelas. Padahal sumber aslinya berasal dari imam Abu Daud dan Hakim yang menjelaskan superioritas perempuan dengan tidak menggunakan redaksi secara berurutan (*bi gairi sigat al-tartib*).[469]

Dengan demikian, hadits-hadits yang menjelaskan superioritas perempuan antara tokoh yang satu dengan yang lain bersifat komplementer dan bukan struktural sebab perempuan yang disebut-sebut dalam hadits tersebut, pada dasarnya, sama-sama mempunyai kelebihan. Superioritas Maryam, selain namanya disebut-sebut dalam al-Qur'an, bahkan namanya diabadikan dalam satu surat tertentu, juga Maryam dapat berdialog dengan Malaikat Jibril. Kelebihan Khadijah, selain ia menjadi istri pertama Rasulullah (*awwalu ummahat al-mu'minin*), juga merupakan satu-satunya perempuan yang pertama kali masuk Islam dan percaya pada kerasulan Rasulullah saw. Kecuali itu, istilah *'am al-hazn* (tahun kesedihan) yang dikenal dalam sejarah Islam semata-mata merupakan bentuk ekspresi kesedihan atas kewafatan Khadijah. Kelebihan Fatimah dikarenakan ia adalah puteri Rasulullah saw. yang paling disayangi, bahkan Rasulullah saw. merasa bahagia sekali lantaran mendapat informasi bahwa seseorang yang akan menyusul setelah kewafatan dirinya adalah Fatimah. Posisi kelebihan Asiah dikarenakan ia perempuan salihah, yaitu perempuan yang konsisten dalam memperjuangkan dan mempertahankan nilai-nilai keimanan kepada Allah Swt. di tengah-tengah keluarganya yang kufur, sombong, congkak dan sombong, yaitu Fir'aun.[470]

469 al-Sharqawi, *al-Mar'ah fi al-Qasas al-Qur'ani,* Vol. II, 657-658.
470 *Ibid*.,

Berdasarkan fenomena di atas, perbedaan mendasar penggunaan redaksi yang terdapat dalam Q.S. al-Anbiya' [21]: 91 dan Q.S. al-Tahrim [66]: 12 dalam teori pragmatik disesuaikan dengan komunitas mitra tutur yang dihadapi al-Qur'an. Kisah peniupan ruh dalam Q.S. al-Anbiya' [21]: 91 disajikan kepada komunitas Makkah yang mewacanakan tentang teologi monoteisme sehingga menggunakan redaksi yang pendek dan tegas bahwa Maryam dan anaknya, 'Isa as., dijadikan sebagai tanda kekuasaan Allah Swt. bagi semesta alam. Kisah peniupan ruh dalam Q.S. al-Tahrim [66]: 12 disajikan kepada komunitas Madinah dengan bentuk redaksi yang panjang-panjang sehingga terdapat penambahan kalimat, *wa saddaqat bi kalamati rabbiha wa kutubihi wa kanat min al-Qanitin*.

2. Profil Keluarga Ideal 'Imran Ibn Mathan

a) Keluarga 'Imran Ibn Mathan

Kisah keluarga 'Imran yang menjadi keluarga pilihan disebutkan oleh Allah Swt. dalam Q.S. Ali 'Imran [03]: 33-34.

إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ (٣٣) ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِن بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (٤٣)

> "Sesungguhnya Allah Swt. telah memilih Adam, Nuh, keluarga Ibrahim dan keluarga 'Imran melebihi segala umat (di masa mereka masing-masing), (sebagai) satu keturunan yang sebagiannya (turunan) dari yang lain. Dan Allah Swt. Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui".[471]

Dalam ayat di atas, Allah Swt. menginformasikan tentang manusia-manusia pilihan yaitu Adam as., Nuh as., keluarga Ibrahim as. dan keluarga 'Imran as. Allah Swt. memilih mereka atas umat-umat di masanya masing-masing sebagai satu keturunan yang sebagiannya menjadi keturunan bagi yang lain.

Hanya saja, tidak ada penjelasan secara eksplisit siapa yang dimaksud keluarga 'Imran dalam ayat di atas sehingga kontroversi seputar sosok ini

471 Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 54.

di kalangan mufasir tidak bisa dihindarkan. Hal ini disebabkan dalam sejarah Islam, sebutan nama 'Imran, mengacu pada dua nama tokoh besar, yaitu tokoh 'Imran Ibn Yashhar, ayah Nabi Musa as. dan Nabi Harun as; serta tokoh 'Imran Ibn Mathan, ayah Maryam dan kakek Nabi 'Isa as.[472] Sekalipun demikian, mayoritas mufasir lebih sepakat mengindentifikasi sosok 'Imran mengacu pada 'Imran Ibn Mathan, ayah Maryam dan kakek Nabi 'Isa as., dengan argumentasi sebagai berikut.

Pertama, konteks historis (*sabab al-nuzul*). Ayat ini, turun sebagai bentuk resistensi pada orang-orang Nasrani yang mempunyai sikap fanatisme terhadap Nabi 'Isa as., putra Maryam sehingga mereka mengkultuskannya sebagai anak tuhan yang patut disembah. Dalam konteks demikian, Allah Swt. menginformasikan dengan tegas bahwa Nabi 'Isa as. juga keturunan manusia, sekalipun proses kelahirannya menyalahi tradisi proses kelahiran manusia.[473]

Kedua, relevansi (*munasabat*) antar ayat dan gaya penceritaan (*uslub*). Redaksi ayat Q.S. Ali 'Imran [03]: 33 merupakan kata pengantar dari cerita yang akan diurai pada ayat berikutnya, Q.S. Ali 'Imran [03]: 35 tentang kisah perjalanan ibunda Hannah dan putrinya yang bernama Maryam. Status kedua perempuan tersebut sebagai istri dan anak 'Imran Ibn Mathan.[474] Dengan cara yang demikian, maka deskripsi ayat yang terdapat dalam Q.S. Ali 'Imran [03]: 35 seolah-olah sebagai penjelasan tentang cara mengapa Allah Swt. menyebut keluarga 'Imran sebagai keluarga pilihan.[475] Selain argumentasi tersebut, terdapat alasan lain bahwa jika yang dimaksudkan dengan 'Imran dalam ayat ini adalah bapak Nabi Musa as., maka hal ini bertentangan dengan logika gaya penceritaan al-Qur'an di mana mayoritas kisah Nabi Musa as. biasanya bergandengan dengan kisah Nabi Ibrahim as., sementara dalam konteks ayat ini dan berikutnya tidak satu pun menyebut-nyebut kisah Nabi Ibrahim as.[476]

Ketiga, labelisasi nama surat Ali 'Imran[477] merupakan indikasi konkret bahwa yang dimaksud keluarga 'Imran yaitu 'Imran Ibn Mathan

472 al-Razi, *Mafatih al-Ghayb,* Vol. VIII, 201. Lihat juga; al-Sha'rawi, *Tafsir al-Sha'rawi,* Vol. I, 936.
473 al-Andalusi, *Tafsir al-Bahr al-Muhit,* Vol. III, 109.
474 Ibn 'Ashur, *Tafsir al-Tahrir,* Vol. III, 84.
475 al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azim,* Vol. II, 127.
476 al-Andalusi, *Tafsir al-Bahr al-Muhit,* Vol. III, 110.
477 Penetapan nama-nama surat yang terdapat dalam al-Qur'an menurut pendapat imam al-Suyuti (w.

yang mempunyai keturunan Maryam dan Nabi 'Isa as. sebab tidak ada satu pun dari sekian surat dalam al-Qur'an yang mendeskripsikan secara detail kisah Maryam dan 'Isa as. di mana kapasitas porsinya melebihi surat tersebut. Kisah Nabi Musa dan Nabi Harun as. nyaris tidak tercover sama sekali dalam surat ini.[478]

Keempat, rentang usia. Sekalipun sosok yang bernama 'Imran sama-sama mempunyai anak yang bernama Maryam, tetapi rentang usia keduanya terpaut selama 1800 tahun.[479] Keterlibatan Nabi Zakariya, putra Adhan, sebagai sosok yang mengasuh Maryam adalah lelaki yang hidup dalam satu masa dengan 'Imran, putra Mathan. Orangtua mereka, juga hidup dalam kurun waktu yang sama.[480]

Dengan demikian, sosok 'Imran dalam ayat ini mengacu pada 'Imran Ibn Mathan sebab pada ayat-ayat yang akan dikemukakan selanjutnya, Allah Swt. menceritakan tentang istri 'Imran dan putrinya yang bernama Maryam, serta cucunya yang bernama 'Isa as. Cara pengacuan tersebut berdasarkan logika bahasa bahwa apabila terdapat dua nama yang diulang-ulang, maka nama yang disebut pada posisi kedua menunjukkan maksud nama yang terdapat pada posisi yang pertama.[481]

Logika bahasa tersebut, dalam kajian pragmatik masuk dalam kategori deiksis wacana anafora. Deiksis ini mengacu kepada sesuatu yang akan disebut, seperti ungkapan, "Berdasarkan pada ketekunannya, Doni terpilih menjadi mahasiswa terbaik". Kata "ketekunannya" dalam wacana di atas, tentu mengacu pada seorang Doni.[482]

Menurut Fakhr al-Din al-Razi (w. 606/1209), Nabi Zakariya Ibn Adhan dan 'Imran Ibn Mathan hidup dalam satu kurun waktu yang sama. Keduanya menikahi perempuan bersaudara, yaitu Isha dan Hannah, putri Faqudz. Isha menikah dengan Zakariya dan Hannah dinikahi oleh

1505/911) ditetapkan berdasarkan hukum *tawqifi* sebagaimana termaktub dalam hadits. Lihat selengkapnya, Muhammad Abu Shuhbah, *al-Madkhal li Dirasat al-Qur'an al-Karim* (Kairo: Maktabat al-Sunnah, 1423), 321-322.

478 al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azim,* Vol. II, 127.

479 al-Baydawi, *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil*, Vol. II, 29.

480 al-Sha'rawi, *Tafsir al-Sha'rawi,* Vol. I, 936.

481 al-Andalusi, *Tafsir al-Bahr al-Muhit,* Vol. III, 110. Bandingkan dengan: Abu Zahrah, *Zahrat al-Tafasir,* Vol. III, 1195.

482 Hasanuddin Ws, *Ensiklopedi Kebahasaan Indonesia* (Bandung: Angkasa, 2009), 70.

'Imran.[483] Kedua keluarga tersebut merupakan tipologi keluarga yang baik. Hal ini disebabkan dari keduanya terlahir sosok nabi yang bernama Yahya, keturunan Zakariya dan terlahir sosok Nabi 'Isa as., sebagai keturunan dari 'Imran Ibn Mathan. Putra-putra Mathan merupakan kepala suku serta tokoh terkemuka di kalangan Bani Israil.[484]

Status keluarga Ibrahim as. dan keluarga 'Imran Ibn Mathan as. sebagai keluarga pilihan disebabkan mayoritas para nabi terlahir dari keturunan mereka. Keluarga Ibrahim, misalnya, melahirkan dua manusia bernama Nabi Isma'il as. dan Nabi Ishaq as. Sosok Nabi Isma'il as. melahirkan keturunan terpilih yaitu, Muhammad saw. sebagai nabi terakhir, sementara dari Nabi Ishaq melahirkan keturunan yang juga sama-sama menjadi seorang nabi, seperti Nabi Sulaiman, Ayyub, Yusuf, Musa dan Harun as., sedangkan dari cucu Ishaa, terlahir sosok Nabi Zakariya yang melahirkan Nabi Yahya dan keluarga 'Imran Ibn Mathan yang melahirkan Maryam sehingga darinya terlahir pula seorang anak laki-laki tanpa ayah yang bernama 'Isa al-Masih.[485]

Dengan demikian, Q.S. Ali 'Imran [03]: 33-34, dalam kajian pragmatik, khususnya teori presuposisi masuk pada kategori presuposisi faktual, yaitu praanggapan di mana informasi yang dipraanggapkan mengikuti kata kerja yang dapat dianggap suatu kenyataan. Presuposisi semacam ini muncul dari suatu informasi yang ingin disampaikan dengan menggunakan pernyataan melalui kosakata yang menunjukkan suatu fakta yang menunjukkan kata pasti serta diyakini kebenarannya,[486] yaitu kalimat *istafa* (memilih)[487] dan kata depan *inna* (sungguh).

Jika dilihat dari teori tindak tutur, maka lokusi ayat tersebut merupakan kalimat informatif, bentuk ilokusinya bersifat direktif (*directives*), yakni bentuk tutur yang dimaksudkan penuturnya untuk

483 al-Razi, *Mafatih al-Ghayb,* Vol. VIII, 202.
484 al-Andalusi, *Tafsir al-Bahr al-Muhit,* Vol. II. 332.
485 Tantawi, *al-Tafsir al-Wasit,* Vol. II, 85.
486 George Yule, *Pragmatik,* Terj. Wahyuni (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2006),
487 Kalimat *istafa* yang berarti "memilih" mempunyai makna yang sama dengan kalimat *ikhtara*. Namun penggunaannya dalam al-Qur'an dibedakan sesuai dengan kontkes pembicaraan. Kalimat *istafa* digunakan dalam konteks pemilihan sesuatu yang memiliki nilai suci dan bersih, sementara kalimat *ikhtara* digunakan dalam konteks pemilihan sesuatu yang memiliki nilai kebaikan saja. Lihat selengkapnya; Qalyubi, *Stilistika al-Qur'an*, 42-43.

membuat pengaruh agar sang mitra tutur melakukan tindakan tertentu seperti memerintah (*commanding*), dan menasehati (*advising*).

Dalam konteks ayat di atas, bentuk tuturnya bersifat imperatif, yaitu perintah kepada Nabi Muhammad saw. agar memberikan penjelasan kepada delegasi Kristen Najran yang mengklaim adanya unsur ketuhanan dalam diri Nabi 'Isa as. Hal ini dibuktikan dengan *sabab nuzul* ayat ini sebagai bentuk resistensi terhadap sikap fanatisme orang-orang Nasrani Najran yang mengkultuskan Nabi 'Isa as. sebagai anak tuhan yang patut disembah menjadi tuhan. Dalam konteks demikian, Allah Swt. menginformasikan dengan tegas bahwa Nabi 'Isa juga keturunan manusia.[488]

Perlokusinya adalah pernyataan Allah Swt. dalam ayat lain bahwa para nabi dan tokoh-tokoh yang disebut di atas, termasuk keluargan 'Imran antara lain 'Isa as., semuanya dari satu keturunan. Tidak ada perbedaan antara mereka dari segi kemanusiaan. Kalau kalian tidak meragukan terjadinya hal-hal luar biasa terhadap Adam as. yang lahir tanpa ayah dan ibu, atau Ibrahim yang memperoleh anak pada saat telah mencapai usia lanjut dan istrinya mandul, maka mengapa kalian tidak memahami sisi keistimewaan yang terjdi pada keluarga 'Imran, sebagaimana halnya pemahaman kalian terhadap hal-hal luar biasa yang terjadi pada Adam dan Ibrahim.[489]

Jika dilihat dari perspektif implikaturnya, ayat ini tidak bersifat informatif-deklaratif, tetapi punya muatan pesan yang berbentuk imperatif agar orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak mengkultuskan Nabi 'Isa, cucu 'Imran Ibn Mathan. Artinya, ayat ini menjelaskan bahwa sekalipun terlahir ke dunia tanpa proses alamiyah dengan cara kehadiran seorang ayah, 'Isa as. tetap terlahir dari proses panjang dari keturunan manusia pilihan, yaitu keluarga 'Imran Ibn Mathan.

b. Impian dan Nazar Ibunda Hannah binta Faqudh

Salah-satu indikasi bahwa keluarga 'Imran menjadi keluarga pilihan, yaitu dapat dibuktikan dengan nazar yang diungkapkan ibunda Hannah,

488 al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azim,* Vol. II, 126.
489 Shihab, *Tafsir al-Misbah,* Vo. II, 76.

istri 'Imran yang akan menginvestasikan anaknya sebagai pembebas di Bait al-Maqdis.[490] Kisah tersebut digambarkan dalam Q.S. Ali 'Imran (03): 35.

إِذْ قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (٣٥)

"(ingatlah), ketika istri 'Imran berkata: "Ya Tuhanku, Sesungguhnya Aku menazarkan kepada Engkau anak yang dalam kandunganku menjadi hamba yang saleh dan berkhidmat (di Baitul Maqdis). Karena itu terimalah (nazar) itu dari padaku. Sesungguhnya Engkaulah yang Maha mendengar lagi Maha Mengetahui".[491]

Ayat ini merupakan kisah impian Ibunda Hannah yang menginginkan keturunan seorang anak lelaki agar bisa melanjutkan estafet perjuangan orangtua. Karena itu, untuk mewujudkan impiannya, maka sewaktu hamil, ia bernazar kepada Allah Swt. ingin menjadikan janin yang dikandungnya serta diyakininya berjenis kelamin laki-laki sebagai seorang pembebas (*muharraran*) yang berkhidmat secara penuh di Bait al-Maqdis. Setelah itu, ia memohon agar nazar tersebut diterima oleh-Nya. Karena baginya, Allah Swt. adalah Zat yang Maha mendengar serta Maha mengetahui ketulusan nazarnya.

Ayat di atas, tidak ada informasi secara jelas kapan waktu nazar itu diucapkan? Apakah disampaikan sewaktu suaminya, 'Imran, masih hidup atau setelah meninggal dunia? Apa motif yang melatarbelakangi nazar tersebut? serta apakah Ibunda Hannah telah mengetahui jenis kelamin janin yang dikandungnya?

Problem tersebut bisa dijawab dengan menggunakan pendekatan pragmatik, khususnya teori presuposisi, yaitu anggapan dasar mengenai konteks menjadi bermakna bagi pendengar atau pembaca.[492] Berdasarkan teori tersebut, maka presuposisi ayat ini menunjukkan bahwa nazar tersebut diucapkan oleh Ibunda Hannah sewaktu dia sedang hamil dan

490 Muhammad Jamal al-Din al-Qasimi, *Mahasin al-Ta'wil*, Vol. IV, (Beirut: Dar Ihya' al-Turath, 1376), 756.
491 Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 54.
492 PWJ. Nababan, *Ilmu Pragmatik* (Jakarta: Depdikbud, 1987), 48.

telah ditinggal mati oleh suaminya.[493] Hal ini berdasarkan pendapat mufasir Abu Hayyan al-Andalusi (w. 745/1344) sebagai berikut:

فبينما هي يوما في ظل شجرة نظرت إلى طائر يذق فرخا له ، فتحركت به نفسها للولد، فدعت الله تعالى أن يهب لها ولدا. فحملت. ومات عمران زوجها وهي حامل، فحسبت الحمل ولدا فنذرته لله حبيسا لخدمة الكنيسة أو بيت المقدس

Suatu ketika, pada saat ia (Hannah binta Faqud) tengah berteduh di bawah sebuah pohon, ia melihat seekor burung sedang menetaskan anak-anaknya. Melihat fenomena yang demikian, terbersit dalam hatinya suatu keinginan besar akan kehadiran seorang anak laki-laki. Kemudia ia berdoa dan dikabulkan sehingga akhirnya Hannah hamil, sedang suaminya telah meninggal dunia. Begitu dia sudah memastikan telah hamil, maka ia bernazar akan menjadikan anaknya kelak sebagai seorang yang tulus berkhidmat di Bait al-Maqdis.[494]

Dengan demikian, nazar tersebut diucapkan oleh Ibunda Hannah pada saat merasakan kehamilan setelah suaminya meninggal dunia. Kehamilan tersebut merupakan anugerah Allah Swt. setelah ia berdoa yang terinspirasi dari suatu kejadian menyaksikan seeokor burung di atas pohon yang sedang menetaskan anaknya. Hal ini mengingat Ibunda Hannah adalah perempuan lanjut usia yang tidak lagi mempunyai optimisme untuk mendapatkan keturunan dari hasil pernikahannya dengan 'Imran.

Kecuali itu, pemberian labelisasi nama Maryam oleh Ibunda Hannah, sebagaimana diceritakan pada Q.S. Ali 'Imran [03]: 36, juga menjadi indikasi konkret bahwa suaminya telah meninggal dunia pada saat Ibunda Hannah sedang hamil sebab tradisi yang berkembang pada saat itu, seorang ayah mempunyai otoritas penuh memberikan nama pada anak yang baru dilahirkannya.[495] Bahkan, pada ayat berikutnya, Q.S. Ali 'Imran [03]: 44, terdapat penjelasan bahwa Maryam, anak yang dilahirkan

493 al-Andalusi, *Tafsir al-Bahr al-Muhit,* Vol. III, 115.
494 Ibid.,
495 al-Razi, *Mafatih al-Ghayb,* Vol. VIII, 2004.

Hannah berada dalam asuhan Nabi Zakariya as., juga menjadi penguat argumentasi kewafatan suaminya.[496]

Motif nazar yang diucapkan oleh Ibunda Hannah adalah berdasarkan pendapat Syekh Mutawalli al-Sha'rawi (w. 1419/1998) bahwa Hannah berada dalam situasi dan kondisi komunitas masyarakat yang senantiasa membanggakan anak-anak. Kehadiran mereka, menjadi simbol kebahagiaan, kebanggaan dan kesuksesan keluarga. Keberadaan mereka akan menjadi investasi masa depan buat keluarga. Karena itu, para orangtua berani mencurahkan segala daya dan upaya agar anak-anaknya kelak tumbuh menjadi anak-anak yang bisa dibanggakan. Fenomena demikian, ternyata tidak membuat hati ibunda Hannah terpana dan terpesona. Ia justru tampil menggunakan perspektif yang berbeda. Jika komunitas masyarakat ketika itu mempunyai orientasi terhadap anak-anaknya sebagai investasi material, maka Ibunda Hannah justru berinisiatif menjadikan anaknya dalam bingkai investasi spiritual. Ibunda Hannah berinisiatif agar anaknya kelak tumbuh menjadi manusia yang bebas dari segala bentuk hegemoni dimensi keduniaan yang bersifat material dengan dirinya.[497]

Tentu saja karena Ibunda Hannah bernazar ingin menjadikan janin yang dikandungnya kelak sebagai anak yang mengabdi di Bait al-Maqdis, maka ia berharap agar janin tersebut berjenis kelamin laki-laki. Hal ini disebabkan, undang-undang dan ketentuan yang berlaku ketika itu untuk mempersembahkan seorang anak yang dapat bertugas di rumah Allah Swt. hanyalah seorang anak yang berjenis kelamin laki-laki. Alasannya demi menjaga kesucian tempat ibadah dari darah menstruasi serta demi menjaga tradisi ketidakpantasan seorang perempuan bercampur baur dengan lelaki yang bukan *muhrim* di dalam satu tempat.[498]

Hanya saja, pertanyaan yang muncul kemudian, apakah nazar tersebut sebagai sarana agar dirinya diberi seorang anak berjenis kelamin laki-laki ataukah ia sudah optimis bahwa janin yang dikandungannya

496 Ahmad 'Umar Abu Shaufah, *al-Mu'jizat al-Qur'aniyah: Haqa'iq 'Ilmiyyah Qati'ah* (Beirut: Dar al-Kutb, 2003), 26.
497 al-Sha'rawi, *Tafsir al-Sha'rawi,* Vol. I. 938.
498 al-Qurtubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an,* Vol. IV, 90. Lihat juga; Tantawi, *al-Tafsir al-Wasit,* Vol. II, 86.

berjenis kelamin laki-laki?. Problem tersebut dalam kajian pragmatik bisa dijawab dengan teori presuposisi leksikal, yaitu praanggapan yang didapat melalui tuturan yang diinterpretasikan melalui penegasan dalam tuturan.[499] Dalam konteks wacana ini, presuposi leksikalnya menunjukkan bahwa dalam diri Hannah binta Faqud sudah terdapat suatu keyakinan dan optimisme kalau janin yang dikandungnya adalah berjenis kelamin lelaki. Hal ini dibuktikan dengan ungkapan sedikit penyesalan (*tahassur*) sebab bayi yang didambakannya ternyata terlahir berjenis kelamin perempuan,[500] sebagaimana dikisahkan pada ayat selanjutnya, Q.S. Ali 'Imran [03]: 36. Dalam ilmu psikologi, dasar munculnya perasaan kecewa dan menyesal disebabkan ketika idealita dan realita ternyata tidak berbanding arah.

Jika dibaca menggunakan teori tindak tutur, maka lokusi ayat tersebut merupakan pernyataan berwujud formal bahwa istri 'Imran bernazar menjadikan janin yang dikandungnya sebagai seorang pembebas. Bentuk ilokusinya, ayat ini merupakan pernyataan yang bersifat komisif dan direktif.[501] Dikatakan komisif disebabkan kalimat *nadhartu* menunjukkan makna janji, bentuk direktifnya ditunjukkan oleh potongan kalimat *fa taqabbal minni* yang mengacu pada suatu permohonan (*request*) kiranya janji itu dikabulkan. Bentuk perlokusinya berupa respons Allah Swt. atas janji tersebut, sebagaimana ditunjukkan dalam Q.S. Ali 'Imran [03]: 37,[502] sehingga Hannah dapat melahirkan bayi yang dikandungnya sampai tumbuh dewasa berada dalam asuhan Nabi Zakariya as.

Berbeda dengan teori tindak tutur yang menyatakan bahwa ayat ini bermakna janji dan doa, teori implikatur menunjukkan bahwa Hannah Binta Faqud adalah seorang perempuan takwa dan *wira'i*. Ini dibuktikan dengan ungkapan *nadhartu* yang berarti melakukan suatu kebajikan, sesuai dengan tuntutan agama yang tidak diwajibkan oleh agama, tetapi

499 Presuposisi leksikal adalah praanggapan yang didapat melalui tuturan yang diinterpretasikan melalui penegasan dalam tuturan. Lihat selengkapnya; Yule, *Pragmatik,* 46.

500 al-Tabataba'i, *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an,* Vol. III, 143.

501 Ilokusi direktif (*direktives*), yakni bentuk tutur yang dimaksudkan penuturnya untuk membuat pengaruh agar sang mitra tutur melakukan tindakan tertentu, misalnya saja memesan *(ordering),* memerintah (*commanding*), memohon (*requesting*), menasehati (*advising*), merekomendasi (*recommending*). Bentuk ilokusi komisif (*commissives*), yakni bentuk tutur yang berfungsi untuk menyatakan janji atau penawaran, misalnya saja berjanji (*promising*), bersumpah (*vowing*), dan menawarkan sesuatu (*offering*). Lihat selengkapnya; Charles W. Kreidler, *Introducing English Semantic* (London: Routledge, 1998), 183-192.

502 al-Sha'rawi, *Tafsir al-Sha'rawi,* Vol. I, 939.

diwajibkan sendiri oleh seseorang atas dirinya dalam rangka mendekatkan diri kepada Allah Swt.[503] Dengan demikian, ungkapan tersebut mengimplikasikan ekspresi ketakwaan, kecintaan dan kerinduan Ibunda Hannah yang begitu mendalam kepada Allah Swt. karena ia berani bersedia mempersembahkan anak yang didamba-dambakannya selama ini justru demi kepentingan agama.

Selain mengimplikasikan perempuan yang takwa dan *wira'i*, ayat ini juga mengimplikasikan bahwa Hannah adalah perempuan yang sopan, baik perilaku maupun tutur katanya. Kehadiran seorang anak yang semestinya sebagai kebanggaan dan investasi buat dirinya, ternyata justru ia nazarkan untuk berkhidmat di Bait al-Maqdis agar bisa bermanfaat buat orang lain.[504] Ekspresi ungkapan yang demikian dalam prinsip sopan santun disebut skala untung-rugi (*cost-benefit scale*).[505] Demikian pula, penggunaan kalimat *ma fi batni* menunjukkan bahwa Hannah adalah perempuan yang sopan dalam bertutur kata, sebab ia tidak menggunakan kalimat *ma fi farji* atau *ma fi rahmi* yang dalam prinsip sopan santun disebut skala ketidaklangsungan (*indirectness scale*).[506]

c) Hannah Melahirkan Bayi yang Tidak Dirindukan

Situasi dan kondisi Ibunda Hannah sewaktu melahirkan bayi berjenis kelamin perempuan dikisahkan dalam potongan ayat Q.S. Ali 'Imran [03]: 36, sebagai berikut:

فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنثَى وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالأُنثَى

"Maka tatkala istri 'Imran melahirkan anaknya, diapun berkata: "Ya Tuhanku, Sesunguhnya Aku melahirkannya seorang anak

503 Ibrahim Mustafa, *al-Mu'jam al-Wasit,* Vol. II (t.tp.: Dar al-Da'wah, t.th.), 912.

504 al-Sha'rawi, *Tafsir al-Sha'rawi,* Vol. I, 939.

505 Skala ini mengacu pada efek yang ditimbulkan oleh suatu tindak tutur dalam suatu tuturan, baik efek positif (keuntungan) maupun negatif (kerugian). Artinya, suatu tuturan dianggap memiliki nilai sopan santun apabila efek yang ditimbulkan merugikan diri si penutur, tetapi jika tuturan tersebut memberikan efek yang merugikan mitra tutur atau menguntungkan si penutur, maka tuturannya dianggap tidak memiliki nilai sopan santun. Lihat selangkapnya; G. Leech, *Principle of Pragmatics* (London: Longman Group, 1983), 79.

506 Skala ini mengacu pada tuturan yang orientasi maksudnya disampaikan secara langsung atau tidak. Strategi penuturan yang paling langsung tergolong memiliki kesantunan rendah, sedangkan strategi penuturan yang paling tidak langsung tergolong memiliki kesantunan tinggi. Lihat selangkapnya; Eko Kuntarto, "Strategi Kesantunan Dwibahasawan Jawa-Indonesia: Kajian pada Wacana Lisan Bahasa Indonesia", *Disertasi* , (Malang: PPS IKIP Malang, 1999), 45.

perempuan; dan Allah Swt. lebih mengetahui apa yang dilahirkannya itu; dan anak laki-laki tidaklah seperti anak perempuan".[507]

Ayat di atas merupakan reaksi Ibunda Hannah setelah melihat bayinya terlahir berjenis kelamin perempuan. Komentar yang terlontar pertama kali berupa kalimat *inni wada'tuha untha* (aku melahirkan seorang perempuan). Ungkapan demikian dalam teori presuposisi leksikal menunjukkan rasa sedikit kecewa atas kelahiran bayinya. Penggunaan huruf *taukid inna* merupakan bukti nyata atas kekecewaan terhadap sesuatu yang sedang dialami. Seakan ia tidak percaya dengan kenyataan yang ada.[508] Kecuali itu, pernyataan kalimat berikutnya berupa *wallahu a'lamu bima wada'at* dan *wa laisa al-dhakaru ka al-untha* juga memperkuat bukti kekecewaan Ibunda Hannah.

Kekecewaan tersebut bukan karena melahirkan anak perempuan, sebagaimana sikap missoginisme masyarakat jahiliyah terhadap anak perempuan, tetapi dia terlanjur membangun optimisme bahwa anak laki-laki lebih baik untuk dinazarkan menjadi pembebas daripada perempuan sebab jika tidak demikian, maka kesempurnaan ibadah akan terganggu dengan rasa sesal tersebut.[509] Dengan demikian, ayat di atas bukan berbentuk informatif (*khabariyyah*), tetapi merupakan kalimat deklaratif yang dimaksudkan sebagai bentuk kesedihan dan permintaan maaf Ibunda Hannah kepada Allah Swt. Hal ini dikarenakan, menurut catatan Ibnu Abbas, ia sadar bahwa dirinya tidak bisa mewujudkan nazar yang pernah diucapkannya mengingat bayi yang dilahirkannya berjenis kelamin perempuan.[510]

Setelah mengeskpresikan kesedihan dan kekecewaan tersebut, kisah ini dilanjutkan dengan komentar dan reaksi Allah Swt. atas aksi kesedihan yang ditampilkan Ibunda Hannah dengan ungkapan, *Allah Swt. lebih mengetahui apa yang dilahirkannya itu.* Menurut mayoritas ahli qira'ah, kalimat *wada'at* dibaca dengan cara diberi sukun huruf *ta'*-nya. Sementara sebagian kecil dari mereka, mengatakan bahwa kalimat tersebut

507 Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 54.
508 Ahmad Badawi, *Min Balaghat al-Qur'an* (Kairo: Nahdah Misr, 2005), 117
509 Ahmad Yasauf, *Jamaliyat al-Mufradat al-Qur'aniyah* (Damaskus: Dar al-Maktabi, 1419), 300.
510 al-Qurtubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Vol. IV, 67.

merupakan lanjutan komentar Ibunda Hannah sehingga kalimat tersebut dibaca *wada'tu* dengan cara diberi sukun huruf *ta'*-nya yang berarti, *Allah Swt. lebih mengethaui apa yang aku lahirkan*.[511]

Bacaan di atas, jika ditinjau dari perspektif pragmatik mempunyai presuposisi leksikal yang berbeda. Jika bacaan pertama yang digunakan, maka presuposisinya menunjukkan bentuk penghormatan Allah Swt. atas bayi yang dilahirkan ibunda Hannah dan ketidaktahuannya akan takdir tersebut.[512] Kecuali itu, kalimat tersebut juga untuk menghilangkan kesan bahwa ungkapan, "sungguh aku melahirkan perempuan" sebagai kalimat informatif, tetapi berbentuk deklaratif atas kesedihan dan kekecewaannya. Sebab Allah Swt. mengetahui atas segala sesuatu, termasuk takdir Allah Swt. menjadikan bayi tersebut sebagai perempuan yang dipersiapkan Allah Swt. nantinya akan melahirkan seorang laki-laki tanpa proses hubungan seksualitas.[513] Dengan demikian, presuposisi leksikal potongan ayat ini merupakan reaksi resistensi Allah Swt. terhadap kesedihan yang ditampakkan oleh Ibunda Hannah bahwa kelahiran bayi perempuan ini bersifat *by design*[514] yang dipersiapkan nantinya untuk melahirkan sosok bernama Isa al-Masih.

Presuposisi bacaan yang kedua dengan cara diberi harakat *dammah* pada huruf *ta'*-nya, menunjukkan ekspresi kepasrahan dan ketundukan Ibunda Hannah atas takdir tersebut.[515] Artinya, kalimat tersebut menunjukkan bahwa Ibunda Hannah seakan-akan sedang melamun dan berbicara sendiri untuk menghibur diri atas kegagalan impiannya memiliki seorang anak laki-laki.[516] Ia berharap, di balik semua kejadian ini terdapat rahasia Allah Swt. barangkali perempuan yang ia lahirkan ini lebih baik dari laki-laki yang ia impikan.[517]

Sekalipun demikian, ibunda Hannah tidak bisa mengelak dari kemelut kesedihan sebab di benaknya terdapat suatu keyakinan bahwa kehadiran seorang anak laki-laki tetap lebih berharga daripada perempuan.

511 al-Tabari, *Jami' al-Bayan,* Vol. VI, 333.
512 al-Razi, *Mafatih al-Ghaib*, Vol. VIII, 24.
513 al-Qasimi, *Mahasin al-Ta'wil*, Vol. IV, 237. Lihat juga; al-Razi, *Mafatih al-Ghaib*, Vol. VIII, 24.
514 al-Khatib, *al-Tafsir al-Qur'ani li al-Qur'an,* Vol. II, 436.
515 al-Qurtubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an,* Vol. IV, 67.
516 al-Andalusi, *Tafsir al-Bahr al-Muhit*, Vol. III, 116.
517 al-Qasimi, *Mahasin al-Ta'wil*, Vol. IV, 237.

Itulah sebabnya ekspresi yang digunakan berikutnya berupa kalimat *wa laisa al-dhakaru ka al-untha* (dan anak laki-laki tidaklah seperti anak perempuan). Dalam kalimat tersebut, Ibunda Hannah mendahulukan kalimat *al-dhakar* sebagai bukti dambaan yang begitu besar terhadap anak laki-laki. Karena baginya, anak perempuan tidak pantas berkhidmat di *Bait al-Maqdis*[518] demi menjaga tempat ibadah dari kotoran menstruasi yang dialami perempuan.

Karena itu, potongan ayat *wa laisa al-dhakaru ka al-untha* merupakan lanjutan komentar Ibunda Hannah, maka presuposisi leksikalnya menegaskan superioritas anak laki-laki dan inferioritas anak perempuan. Di mata Ibunda Hannah, tidaklah seorang anak laki-laki yang dirindukan sama dengan anak perempuan yang dilahirkan, bahkan anak laki-laki lebih baik daripada perempuan karena secara fisik laki-laki lebih kuat untuk konsentrasi dan berkhidmat di Bait Maqdis. Dengan demikian, Ibunda Hannah tidak bisa keluar dari stigma dan konstruksi sosial superioritas laki-laki sehingga ia harus pasrah atas kehendak dan ketentuan Allah Swt.[519]

Berbeda dengan pandangan di atas, jika potongan ayat *wa laisa al-dhakaru ka al-untha* merupakan lanjutan komentar dari Allah Swt., maka potongan kalimat tersebut merupakan reaksi atas kesedihan Ibunda Hannah serta resistensi Allah Swt. terhadap asumsi masyarakat yang memposisikan perempuan sebagai makhluk inferior dan menjadikan laki-laki sebagai makhluk yang superior. Dalam konteks ini, Allah Swt. menjelaskan bahwa sekalipun yang dilahirkan anak perempuan, tetapi bukan berarti kedudukannya lebih rendah daripada anak laki-laki, bahkan perempuan yang ini lebih baik dan lebih agung daripada laki-laki yang didambakan ibundah Hannah.[520]

Jika potongan ayat dalam Q.S. Ali 'Imran [03]: 36 tersebut dibaca dengan menggunakan teori tindak tutur, maka lokusi kalimat tersebut menunjukkan kalimat informatif bahwa dirinya, Ibunda Hannah, telah melahirkan seorang anak perempuan. Tindak ilokusi dari potongan ayat

518 al-Sha'rawi, *Tafsir al-Sha'rawi*, Vol. I, 941.
519 Tantawi, *al-Tafsir al-Wasit*, Vol. II, 88. Lihat juga; al-Tabari, *Jami' al-Bayan*, Vol. VI, 334.
520 Rida, *Tafsir al-Manar*, Vol. III, 238.

tersebut merupakan ilokusi asertif (*assertives*) yang bermakna mengeluh (*complaining*) yang muncul akibat rasa kesedihan, penyesalan dan kekecewaan atas kelahiran bayi yang dikandungnya. Hal ini disebabkan terjadinya inkonsistensi antara idealita dan realita. Bayi yang dirindukan berjenis kelamin seorang lelaki, tetapi justru yang dilahirkannya berjenis kelamin perempuan. Dengan demikian, potongan ayat tersebut, bukan berbentuk informatif-deklaratif (*al-ikhbar wa al-i'lam*), tetapi jauh dari itu –dalam ilmu Balagah– sebagai bentuk ungkapan rasa penyesalan (*li al-i'tidhar wa al-tahassur*) atas kandasnya harapan Ibunda Hannah.[521]

Berbeda dengan lokusi dan ilokusi yang bersifat *the act of saying* dan *the act of doing something*, tindak tutur perlokusi yang berorientasi pada *the act of affecting someone* menunjukkan adanya suatu efek agar Allah Swt. memperhatikan penyesalan dan permohonan Ibunda Hannah. Dalam konteks ini, efek tersebut tampak ketika Allah Swt. memberikan respons dengan firman-Nya, *dan Allah Swt. lebih mengetahui apa yang dilahirkannya itu; dan anak laki-laki tidaklah seperti anak perempuan.*

Selain pragmatika teori presuposisi dan tindak tutur, potongan ayat ini juga bisa dibaca menggunakan teori implikatur. Dalam konteks ayat ini mengimplikasikan kesalahan Ibunda Hannah yang sangat optimis akan melahirkan bayi laki-laki serta juga pelajaran bagi yang lain bahwa jika segala sesuatu telah dipasrahkan sama Allah Swt. maka tidak pantas mencari kesalahan atas peraturan yang telah ditetapkan Allah Swt.[522]

Namun demikian, Ibunda Hannah tetap menunjukkan kepribadian yang tidak mudah protes secara terang-terangan terhadap segala sesuatu yang tidak sesuai dengan keinginannya. Ayat di atas menunjukkan ekspresi sebagai perempuan yang sopan dan santun dalam bertutur kata karena susunan kalimatnya tidak satu pun yang dirangkai menggunakan kalimat pertanyaan berupa kenapa dan mengapa.

d) Bayi Mungil Diberi Nama Maryam

Labelisasi nama Maryam yang diberikan oleh Ibunda Hannah dikisahkan dalam potongan ayat Q.S. Ali 'Imran [03]: 36, sebagaimana berikut;

521 al-Razi, *Mafatih al-Ghayb,* Vol. VIII, 204.
522 Ibn 'Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*, Vol. III, 85.

وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ (٦٣)

"Sesungguhnya aku telah menamai dia Maryam dan aku mohon perlindungan untuknya serta anak-anak keturunannya kepada (pemeliharaan) Engkau daripada setan yang terkutuk."[523]

Ayat di atas mendeskripsikan tentang situasi pasca lahirnya bayi perempuan yang dikandung oleh Ibunda Hannah. Setelah Ibunda Hannah mengekspresikan rasa sedih dan kekecewaannya karena melahirkan bayi yang tidak dirindukan, maka pada potongan ayat ini Ibunda Hannah menegaskan bahwa bayinya diberi nama Maryam. Nama ini dalam tradisi bahasa mereka disebut sebagai pelayan Tuhan (*khadim al-rabb*) yang berarti perempuan yang tekun beribadah. Sekalipun demikian, Ibunda Hannah telah menyadari bahwa sosok perempuan memang tidak pantas berkhidmat di tempat ibadah (*al-kanisah*),[524] namun dengan cara labelisasi nama Maryam ini diharapkan agar terjadi kesesuaian antara perilaku dan pesan moral yang terkandung di dalam nama tersebut sehingga tidak terhalang menjadi perempuan yang tekun beribadah.[525]

Dengan demikian, potongan kalimat *inni sammaituha maryam*, bentuk presuposisi leksikalnya menunjukan kepribadian ibunda yang optimistis menatap masa depan.[526] Sikap optimisme yang ditunjukan Ibunda Hannah, tidak hanya pada tingkat relevansi substansi dan pesan moral yang terkandung dalam arti nama Maryam, tetapi juga ingin menjadikan anaknya, tumbuh dan berkembang seperti profil tokoh perempuan hebat yang pernah hidup di masa Bani Isra'il, yaitu Maryam, saudari kandung Musa dan Harun ibn 'Imran.[527]

Sikap optimisme tersebut juga dibuktikan dengan aksi nyata berupa sikap perhatian yang tulus (*carefull*) terhadap anaknya. Perhatian Ibunda Hannah ditunjukkan dengan aksi konkret berupa sikap protektif. Protektivitas pertama kali yang dilakukan Ibundah Hannah adalah protektivitas dari gangguan syetan. Hal ini berangkat dari pengalaman

523 Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 54.
524 al-Qinnuji, *Fath al-Bayan fi Maqasid al-Qur'an,* Vol. II, 223.
525 al-Qasimi, *Mahasin al-Ta'wil*, Vol. IV, 133.
526 al-Andalusi, *Tafsir al-Bahr al-Muhit,* Vol. III, 118.
527 Ibn 'Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir,* Vol. III, 87.

pribadinya bahwa yang menjerumuskan manusia dalam jurang kemaksiatan, tiada lain karena bujuk rayu syetan.[528] Karena itu, Ibunda memohon perlindungan buat anak dan keturunannya dari godaan syetan berupa ungkapan *wa inni u'idhuha bika wa dhurriyataha min al-shaitan al-rajim* (dan aku mohon perlindungan untuknya serta anak-anak keturunannya kepada (pemeliharaan) Engkau daripada setan yang terkutuk)".

Selain sikap optimisme, potongan kalimat *inni sammaituha maryam* juga menunjukkan bahwa Ibunda Hannah merupakan perempuan yang tidak mudah putus asa. Dalam tradisi masyarakat ketika itu, pemberian nama pada seorang anak yang baru dilahirkan istrinya berada dalam otoritas penuh seorang ayah. Namun tradisi yang demikian tidak menjadikan Ibunda Hannah larut dalam kesedihan mengingat suaminya telah wafat sewaktu bayi tersebut masih berada dalam kandungan. Ibunda Hannah justru tampil dengan gagah pantang menyerah dengan tegas menyatakan, "dan sesungguhnya telah aku menamai dia Maryam".

Kecuali itu, potongan ayat di atas juga menegaskan bentuk presuposisi yang menunjukkan kepribadian Ibunda Hannah sebagai perempuan yang tulus dan rela menerima takdir Tuhan atas kelahiran bayi yang tidak dirindukan. Hal ini dibuktikan dengan perubahan bentuk kalimat dari kalimat berita *inni sammaituha* pada kalimat yang bermuatan doa *wa inni u'idhuha*. Dalam konteks doa tersebut, Ibunda Hannah menunjukkan kepasrahannya secara totalitas dengan cara memohon kepada Allah Swt. agar banyi yang dilahirkannya serta keturunannya dilindungi oleh Allah Swt. dari godaan syetan yang terkutuk.[529] Bahkan, penggunaan dan pengulangan kosakata *inni* dalam kalimat *sammaituha maryam*, dan potongan kalimat *inni u'idhuha* juga memperkuat presuposisi kepasrahan totalitas Ibunda Hannah.[530]

Berbeda dengan teori presuposisi yang mengacu pada sikap optimistis dan kepasrahan Ibunda Hannah, potongan ayat di atas jika dibaca menggunakan teori tindak tutur, maka lokusinya menunjukkan kalimat

528 al-Sha'rawi, *Tafsir al-Sha'rawi,* Vol. I, 942.
529 Ibn 'Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir,* Vol. I, 557.
530 Ibid, Vol. III, 87.

informatif bahwa anak yang dilahirkan Ibunda Hannah diberi nama Maryam. Bentuk ilokusinya merupakan kalimat deklaratif (*declarations*) yang berfungsi untuk memberi nama (*naming*) dan berbentuk direktif (*directives*) yang berfungsi memohon (*requesting*). Perlokusinya adalah reaksi dan respons Allah Swt. terhadap permohonan Ibunda Hannah sehingga bayi yang bernama Maryam tumbuh besar dan berkembang dalam asuhan Nabi Zakariya, sebagaimana lanjutan ayat berikutnya Q.S. Ali 'Imran [03]: 37.

Demikian pula, potongan ayat di atas jika dibaca dengan menggunakan teori pragmatika implikatur, maka menunjukkan bahwa Ibunda Hannah ingin membentur tradisi Patriarkhis yang bersifat misoginis. Tradisi kebencian seorang suami terhadap anak perempuan yang dilahirkan istrinya telah menghegemoni masyarakat kala itu. Karena itu, pada saat yang sama, Ibunda Hannah tampil dengan tegas memberi nama sendiri kepada bayi perempuannya dengan sebutan Maryam[531] sebagai bukti resepsi ketulusan atas kehadiran bayi tersebut. Ibunda Hannah menunjukkan pada publik bahwa sekalipun bayi yang dilahirkannya berjenis kelamin perempuan, ia tetap optimis menatap masa depan anaknya. Itulah sebabnya mengapa ia dengan tegas menyakatan, *inni sammaituha maryam.*

Dalam teori implikatur, terdapat prinsip kerja sama dan sopan santun. Prinsip kerja sama yang ditunjukkan oleh Ibunda Hannah dalam konteks ayat ini berupa maksim kuantitas, yaitu penutur memberikan kontribusi informasi yang efektif dan efesien dengan masalah yang dibicarakan. Maksim kuantitas tersebut dibuktikan dengan ungkapan Ibunda Hannahh yang menggunakan kalimat *wada'tuha* dan *sammaituha* dalam bentuk kalimat kerja masa lampau (*fi'il madi*) pada saat ia merasakan kesedihan karena melahirkan bayi yang tidak dirindukan. Ini berarti mengimplikasikan bahwa kesedihan tersebut tidak dibiarkan berlarut-larut. Ungkapan Ibunda yang menggunakan kalimat *u'idhuha* dalam bentuk masa sekarang atau masa yang akan datang (*fi'il mudari'*) mengimplikasikan suatu kontinyuitas permohonan perlindungan[532]

531 al-Andalusi, *Tafsir al-Bahr al-Muhit,* Vol. II, 333.
532 Ibid., Vol. III, 334. Lihat juga; al-Sabuni, *Safwat al-Tafasir,* Vol. I, 127.

kepada Allah Swt. dari segala bentuk godaan syetan yang akan menimpa anak dan keturunannya kelak.

Selain prinsip kerja sama, potongan ayat ini jika dibaca menggunakan teori sopan santun mengimplikasikan bahwa Ibunda Hannah merupakan perempuan yang sopan. Hal ini disebabkan kalimat permonohan perlindungan yang diucapkan oleh Ibunda Hannah menggunakan kalimat yang berbentuk kata kerja masa yang akan datang (*fi'il mudari'*), yaitu kalimat *u'idhuha,* bukan menggunakan kalimat *a'idhha* yang berbentuk interogatif (*fi'il amr*).

Penggunaan kalimat verba masa yang akan datang (*fi'il mudari'*) menunjukkan adanya kesadaran totalitas dalam diri Ibunda Hannah akan kehadiran dan kebersamaan Allah Swt. untuk senantiasa memberikan perlindungan kepada Maryam kecil dan keturunannya kelak.[533] Dengan demikian, ungkapan tersebut menunjukkan adanya nilai sopan santun dalam dirinya mengingat posisi dirinya berada dalam situasi yang lemah dan tidak berdaya karena berada dalam pengawasan Allah Swt. Swt. Posisi yang demikian dalam teori sopan santun termasuk kategori skala untung-rugi. Namun jika kalimat tersebut berbentuk interogatif (*fi'il amr*), maka tentu ungkapan tersebut menunjukkan suatu permintaan yang berarti bisa diterima dan bisa ditolak, bahkan dalam kondisi tertentu, kalimat tersebut bisa berarti menunjukkan suatu pemaksaan.

3. Potret Kehidupan dan Pendidikan Maryam

a) Terkabulnya Doa Ibunda Hannah

Nazar ingin menginvestasikan anak yang diberi nama "Maryam" untuk berkhidmat di Baitul Maqdis yang pernah diucapkan oleh Ibunda Hannah dalam Q.S. Ali 'Imran [03]: 35 kini benar-benar diterima oleh Allah Swt. Terkabulnya nazar tersebut dijelaskan dalam Q.S. Ali 'Imran [03]: 37, sebagaimana firman Allah Swt. berikut ini;

فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنۢبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا

"Maka Tuhannya menerimanya (sebagai nazar) dengan penerimaan yang baik, dan mendidiknya dengan pendidikan yang baik".[534]

533 al-Kabisi, *al-Tafsir al-Tahlili,* Vol. I, 160.
534 Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 54.

Potongan ayat di atas menunjukkan bahwa Allah Swt. menerima nazar Ibunda Hannah dengan penuh kerelaan dan diterima dengan senang hati. Hal ini disebabkan rangkaian kalimatnya menggunakan kalimat *qabbala* yang mengikuti *wazan fa'ala-taf'ilan* serta pemakaian kalimat *qabulin hasanin.* Dengan demikian, potongan ayat di atas dalam teori presuposisi menunjukkan bahwa bayi yang dinazarkan oleh Ibunda Hannah diterima di sisi Allah Swt. dengan penuh kerelaan serta dengan senang hati, sekalipun bayi yang dilahirkannya berjenis kelamin perempuan yang dalam tradisi masyarakat waktu itu tidak bisa diterima menjadi sosok yang berkhidmat di Bait al-Maqdis, kecuali seorang laki-laki.[535] Terkabulnya doa yang demikian dilatarbelakangi oleh keseriusan dan ketulusan Ibunda Hannah dalam berdoa yang pernah dipanjatkan sewaktu ia berniat menazarkan bayi yang dikandungnya untuk menjadi seorang pembebas, sebagaimana pernah dikisahkan dalam Q.S. Ali 'Imran [03]: 35.

Realisasi bentuk terkabulnya doa Ibunda Hannah tersebut dimulai dengan cara Allah Swt. yang menumbuhkembangkan bayi mungil bernama Maryam serta mendidiknya dalam suasana pendidikan yang baik. Kondisi yang demikian dideskripsikan oleh potongan ayat *wa anbataha nabatan hasanan.* Potongan ayat tersebut menunjukkan bahwa sosok Maryam memang diproyeksikan dan direkayasa oleh Allah Swt. tumbuh dan berkembang sebagai anak yang terpelihara dari segala kejelekan. Ibarat suatu pohon yang tumbuh dan berkembang di tempat yang baik, maka pohon tersebut akan memberikan buah yang baik pula.[536] Dengan demikian, presuposisi potongan ayat ini menunjukkan bahwa Ibunda Hannah tidak bermaksud dengan nazarnya itu untuk mendidik bayinya pada saat usia sang anak mampu berkhidmat di Bait al-Maqdis, tetapi Ibunda menginginkan pendidikan itu sudah berjalan sejak bayi itu dilahirkan pertama kali. Hal ini didasarkan pada perspektif Ibunda Hannah tentang anak yang dilahirkannya yang tidak berorientasi pada material, tetapi ia menganggap kehadiran seorang anak tersebut sebagai investasi spiritual.[537]

535 al-Razi, *Mafatih al-Ghayb,* Vol. VIII, 26.
536 Tantawi, *al-Tafsir al-Wasit,* Vol. II, 89.
537 al-Sha'rawi, *Tafsir al-Sha'rawi,* Vol. I, 939.

Implikatur ayat di atas memberikan penegasan bahwa segala permintaan atau doa seorang hamba pasti diterima oleh Allah Swt.[538] apabila disampaikan dengan hati ikhlas, khushu' dan tawadu'. Hanya saja, setiap doa yang kita panjatkan, tentu tidak mesti sesuai dengan permintaan kita. Namun sekalipun demikian, di balik semua itu, pasti ada hikmah dan rahasia yang tersimpan di dalamnya yang justru lebih besar dari keinginan tersebut. Itu semua diberikan demi kemaslahatan kita. Fenomena yang demikian, digambarkan dalam kisah Ibunda Hannah yang berharap melahirkan seorang bayi laki-laki, tetapi Allah Swt. menganugerahkan seorang bayi berjenis kelamin perempuan.

Kecuali itu, potongan ayat ini dalam prinsip kerja sama menunjukkan adanya maksim relevansi. Penggunaan kalimat *rabbuha* yang berorientasi pada tauhid *rububiyah* dalam ayat ini merupakan reaksi dari aksi-aksi doa dan pernyataan sikap Ibunda Hannah yang juga sama-sama menggunakan kalimat *rabbi*,[539] sebagaimana yang telah disampaikan dalam Q.S. Ali 'Imran [03]: ayat 35 dan 36.

b) Maryam dalam Asuhan Nabi Zakariya as.

Setelah Allah Swt. mengabulkan doa, membesarkan dan mendidik Maryam as., potongan ayat berikutnya menjelaskan tentang realisasi bentuk pendidikan Allah Swt. pada Maryam melalui seorang tokoh spiritual yang bernama Nabi Zakariya as.,[540] sebagaimana ayat berikut:

وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا

"Dan Allah Swt. menjadikan Zakariya pemeliharanya".[541]

Potongan ayat di atas menjelaskan tentang kondisi Maryam kecil yang berada dalam asuhan Nabi Zakariya as. Pengasuhan di bawah otoritas Nabi Zakariya as. merupakan hasil undian dan kompetisi yang sportif di antara para tokoh spiritual Bani Israil waktu itu, sebagaimana yang akan dijelaskan pada subbab berikutnya, yaitu pengasuhan berdasarkan undian para rahib.

538 Q.S. al-Baqarah [02]: 186 dan Q.S. al-Mu'min [40]: 60
539 Ibid.,
540 al-Qushairi, *Lataif al-Isharat,* Vol. I (Mesir: al-Hai'ah al-Misriyah, t.th.), 238
541 Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 54.

Kondisi Maryam dalam asuhan Nabi Zakariya as. kemudian dilanjutkan dalam lanjutan ayat berikutnya, Q.S. Ali 'Imran [03]: 37 sebagai berikut.

كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقاً قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَـذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَاء بِغَيْرِ حِسَابٍ (٧٣)

"Dan Allah Swt. menjadikan Zakariya pemeliharanya. Setiap Zakariya masuk untuk menemui Maryam di mihrab, ia dapati makanan di sisinya. Zakariya berkata: "Hai Maryam dari mana kamu memperoleh (makanan) ini?" Maryam menjawab: "Makanan itu dari sisi Allah Swt.". Sesungguhnya Allah Swt. memberi rezeki kepada siapa yang dikehendaki-Nya tanpa hisab".[542]

Ayat di atas menceritakan bahwa pada saat Maryam berusia remaja, maka Nabi Zakariya membuatkan *mihrab* baginya. Mihrab adalah suatu bangunan khusus yang dijadikan seseorang untuk menyendiri dalam rangka beribadah dan melaksanakan shalat. Ruangan tersebut, biasanya dibangun agak tinggi sehingga untuk sampai ke tempat tersebut harus melalui tangga.[543] Sesuai dengan asal makna semantiknya, *haraba* yang bermakna berperang, maka kata *mihrab* berarti tempat untuk memerangi syetan dan hawa nafsu.[544]

Mihrab tersebut dijadikan Maryam sebagai tempat beribadah yang tidak boleh seorang pun masuk kecuali Nabi Zakariya as. Segala aktivitas Maryam hanya dihabiskan untuk beribadah di dalamnya, kecuali pada waktu ia mengalami menstruasi, maka ia keluar dan kembali lagi setelah tiba pada masa suci dari menstruasinya.[545] Namun anehnya, tiap kali Nabi Zakariya as. masuk ke dalam mihrab untuk mengirimkan makanan buat Maryam, ia selalu saja mendapatkan aneka makanan di sisi Maryam. Kondisi yang demikian membuat hati Nabi Zakariya as. merasa heran seraya bertanya, "dari manakah makanan itu". Maryam menjawab dengan tegas, "dari sisi Allah Swt.".

542 Ibid.,
543 Ibn 'Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir,* Vol. III, 88.
544 Tantawi, *al-Tafsir al-Wasit,* Vol. II, 90.
545 al-Qurtubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an,* Vol. IV, 71.

Ayat ini dalam kaca mata presuposisi menujukkan beberapa hal. *Pertama*, Nabi Zakariya as. menemui Maryam di Mihrab terjadi setiap saat. Hal ini dikarenakan penggunaan kosakata *kullama* yang menunjukan makna *al-tikrar* (repetitif).[546] *Kedua*, rezeki yang diberikan kepada Maryam berupa rezeki istimewa yang beraneka ragam. Penggunaan kalimat *rizqan* yang berbentuk *nakirah* menunjukkan makna *li al-ta'dhim* yang berarti agung. *Ketiga*, kejadian pralogis. Artinya, kejadian ini merupakan suatu kejadian di luar logika umum disebabkan Nabi Zakariya as. mendapatkan rezeki istimewa di sisi Maryam yang *notabene* tidak ada seorang pun yang boleh masuk ke dalam mihrab kecuali Nabi Zakariya as. Penggunaan kalimat *anna laki hadha* merupakan pertanyaan keheranan Nabi Zakariya as. perihal kejadian tersebut.

Dalam kajian teori tindak tutur, ungkapan *anna laki hadha* bentuk lokusinya merupakan kalimat interogatif dari Nabi Zakariya as. pada Maryam. Bentuk ilokusinya menunjukkan ekspresif, yaitu keheranan (*li al-ta'ajjub*)[547] yang dialami oleh Nabi Zakariya as. ketika melihat rezeki ada di sisi Maryam. Keheranan itu muncul disebabkan tidak ada seorang pun yang diperbolehkan masuk ke dalam mihrab tersebut kecuali dirinya. Selain hal itu, rezeki tersebut juga berupa aneka makanan dan buah-buahan yang bukan pada musimnya.[548] Dalam kondisi yang demikian, wajar saja jika Nabi Zakariya as. mempertanyakan adanya rezeki tersebut dengan ungkapan *anna laki hadha.* Bentuk perlokusinya adalah jawaban Maryam berupa ungkapan *huwa min 'indillah.*

Jawaban tersebut diungkapkan Maryam untuk menepis dugaan Nabi Zakariya as. bahwa ada orang lain yang masuk ke dalam mihrabnya. Maryam menjawab dengan tegas bahwa rezeki itu dari Allah Swt. sebab sesungguhnya Allah Swt. adalah Zat yang memberi rezeki pada siap saja yang dikehendaki-Nya. Para mufasir berbeda pendapat dalam menyikapi

546 al-Biqa'i, *Nazm al-Durar,* Vol. II, 74.

547 Penggunaan bentuk *istifham* (pertanyaan) *anna* yang berfungsi *li al-ta'ajjub* (keheranan) dalam al-Qur'an disebutkan sebanyak 7 (tujuh) kali, yaitu disebutkan sebanyak 2 (dua) kali dalam Q.S. Maryam [19]: 8, 20; disebutkan sebanyak 3 (tiga) kali dalam Q.S. Ali 'Imran [03]: 37, 40, 47; serta disebutkan sebanyak 2 (dua) kali dalam Q.S. al-Baqarah [02]: 247, 259. Lihat selengkapnya; Mahmud Hasan Mustafa, *al-I'jaz al-Lughawi fi al-Qissat al-Qur'aniyyah* (al-Iskandariyyah: Mua'sasah Sabab al-Jami'ah, 1981), 256-257. Bandingkan dengan; 'Abd al-Karim Mahmud Yusuf, *Uslub al-Istifham fi al-Qur'an al-Karim* (Damaskus: Maktabah al-Ghazali, 1421), 29.

548 al-Tabari, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ayi al-Qur'an*, Vol. V, 356.

potongan kalimat *innallaha yarzuqu man yasha'u bi ghairi hisab.* Sebagian mufasir ada yang menyatakan bahwa kalimat tersebut merupakan lanjutan dari jawaban Maryam,[549] namun sebagian yang lain menganggap kalimat tersebut merupakan pernyataan Allah Swt.[550]

Dari dua pendapat di atas, jika potongan kalimat tersebut dibaca dengan menggunakan teori tindak tutur, maka lokusinya menunjukkan bahwa pemberian rezeki berada di bawah otoritas Allah Swt., sementara bentuk ilokusinya bisa menunjukkan kepada dua hal. *Pertama*, jika potongan kalimat tersebut merupakan ungkapan Maryam, maka lokusi kalimat ini berbentuk asertif yang bermakna mengklaim (*claimming*) dan ilokusinya adalah menunjukkan konsistensi kebenaran proposisi yang diungkapkan Maryam sewaktu ia menjawab pertanyaan Nabi Zakariya as. bahwa rezeki itu dari sisi Allah Swt., sebab Allah Swt. adalah Zat yang berkuasa menjadikan sesuatu hanya dengan kalimat "jadilah", maka jadilah.[551].

Kedua, lokusi berbentuk direktif (*directives*) yang berorientasi menasehati (*advising*) apabila dipersepsikan sebagai komentar Allah Swt. Dalam konteks ini, Allah Swt. memberikan nasehat pada Nabi Zakariya as. agar tidak boleh putus asa dalam menjalani hidup tanpa kehadiran seorang anak, sebab Allah Swt. akan memberikan rezeki kepada siapa saja yang dikehendaki-Nya. Dengan cara yang demikian, maka ilokusi ayat ini memberikan secercah harapan dan optimisme kepada Nabi Zakariya as. agar ia tetap konsisten berdoa meminta dikaruniai seorang keturunan yang dapat melanjutkan perjuangan cita-cita dirinya[552] sekalipun secara logika keinginan tersebut terasa sulit mengingat dalam kondisi dirinya sudah tua renta dan istrinya mandul.

Implikatur potongan ayat tersebut terdapat tiga hal. *Pertama*, kekuasaan Allah Swt. di atas segala sesuatu, termasuk dalam konteks ini berkuasa merawat Maryam sehingga ia diberikan rezeki yang tidak disangka-sangka. *Kedua*, keteguhan iman dan kesucian kepribadian Maryam sebab ia dengan tegas menjawab bahwa rezeki itu dari sisi Allah

549 al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azim,* Vol. II, 136.
550 al-Tabari, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ayi al-Qur'an*, Vol. V, 355.
551 al-Sha'rawi, *Tafsir al-Sha'rawi,* Vol. I, 946.
552 Q.S. Ali 'Imran [3]: 38

Swt. *Ketiga*, bukti adanya *karamah* di tingkat para *awliya'*.[553] *Keempat*, Maryam adalah perempuan yang rajin dan tekun beribadah. Hal ini disebabkan penggunaan kata *mihrab* sebagai simbol tempat penyucian diri sekaligus media komunikasi dengan Allah Swt. *Kelima*, Allah Swt. akan memberikan rezeki kepada hamba-Nya yang bertakwa tanpa adanya perhitungan.

Potongan ayat *huwa min 'indi Allah* dalam Q.S. Ali 'Imran [03]: 37, dalam teori kerja sama termasuk maksim relevansi. Potongan ayat tersebut merupakan jawaban yang disampaikan oleh Maryam pada saat Nabi Zakariya as. menanyakan proses pendapatan rezeki dengan kalimat, *ya maryam, anna laki hadha.* Maryam tidak menjawab, *hadha min 'indillah* dengan menggunakan kalimat *isim isharat* (kata penunjuk), tetapi dengan tegas menjawab, *huwa min 'indillah* dengan menggunakan *isim damir* berbentuk *gha'ib* (kata ganti ketiga jauh). Jawaban tersebut merupakan bentuk maksim relevansi bahwa rezeki itu bukan sesuatu yang urgen dan berharga di matanya. Karena itu, dalam dialog tersebut Maryam menghadirkan posisi rezeki itu dalam bentuk yang jauh *(isim damir)* dari hatinya.

Potongan ayat *bi ghairi hisab* jika dilihat dari teori prinsip kerja sama, masuk pada kategori maksim kuantitas yang dalam teori Ilmu Balaghah disebut kalimat *ijaz*. Sebab kalimat *bi ghairi hisab* yang berarti "tanpa perhitungan" mempunyai makna yang sangat beragam.[554] *Pertama*, Allah Swt. memberikan rezeki kepada siapa yang dikehendaki-Nya tanpa ada pihak yang berhak mempertanyakan kepada-Nya mengapa Dia memperluas rezeki kepada seseorang dan mempersempit yang lain. *Kedua*, Allah Swt. memberikan rezeki kepada siapa yang dikehendaki-Nya tanpa Dia memperhitungkan pemberian itu karena Dia Maha Kaya, seperti halnya seseorang yang tidak mempedulikan pengeluarannya karena kekayaannya. *Ketiga*, Allah Swt. memberikan rezeki kepada seseorang tanpa ia dapat menduga kehadiran rezeki tersebut. *Keempat*, Allah Swt. memberikan rezeki kepada seseorang tanpa yang bersangkutan dihitung secara detail seberapa banyak amal yang dilakukannya. *Kelima*, Allah

553 Tantawi, *al-Tafsir al-Wasit,* Vol. II, 91.
554 M. Quraish Shihab, *Mu'jizat al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1999), 23.

Swt. memberikan rezeki kepada seseorang dengan jumlah rezeki yang teramat banyak sehingga yang bersangkutan tidak mampu menghitungnya.

c) Maryam: Sang Perempuan Pilihan

Dalam kisah ini, Allah Swt. menjelaskan tentang superioritas yang diberikan kepada Maryam sebagai perempuan pilihan (*istafa'*) dan perempuan yang suci (*tathir*). Superioritas tersbut dijelaskan dalam Q.S. Ali 'Imran (03): 42, sebagai berikut;

وَإِذْ قَالَتِ الْمَلاَئِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاء الْعَالَمِينَ (٢٤)

"Dan (Ingatlah) ketika Malaikat (Jibril) berkata: "Hai Maryam, Sesungguhnya Allah Swt. Telah memilih kamu, mensucikan kamu dan melebihkan kamu atas segala wanita di dunia (yang semasa dengan kamu)".[555]

Dalam ayat di atas menjelaskan tentang deklarasi yang disampaikan oleh para Malaikat bahwa Maryam akan dijadikan sebagai perempuan pilihan. Dalam konteks ini, para Malaikat berbicara langsung pada Maryam dan menjelaskan secara gamblang bahwa Allah Swt. menjadikan dirinya sebagai perempuan pilihan sekaligus diberikan kelebihan dari seluruh perempuan di dunia. Selain itu, Maryam juga dijadikan perempuan yang suci dari segala sikap dan perilaku yang tidak terpuji.

Dalam konteks ayat di atas, tidak ada penjelasan siapa yang dimaksud para Malaikat. Namun jika dibaca dengan menggunakan teori presuposisi, maka para Malaikat yang -menggunakan kalimat bentuk plural— dimaksudkan dalam konteks ini yaitu Malaikat Jibril. Hal ini diperkuat dalam Q.S. Maryam [19]: 17 bahwa yang datang dan berdialog dengan Maryam pada waktu itu adalah Malaikat Jibril as.[556] Penggunaan kata *al-mala'ikatu* yang berbentuk plural untuk menunjukkan bahwa suara itu datang dari berbagai penjuru. Sebab suara yang sumbernya dari manusia, tentu hanya terdengar satu arah, tetapi jika suara itu sumbernya dari *al-mala'u al-a'la* (kerajaan Allah Swt. yang tidak terlihat oleh pandangan mata), maka manusia –ketika mendengarnya- tidak mengetahui dari

555 Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 55.
556 Rida, *Tafsir al-Manar,* Vol. III, 250. Lihat juga; al-Razi, *Mafatih al-Ghayb,* Vol. VIII, 217.

mana persis arahnya tersebut karena manusia mendengarnya dari segala penjuru arah, sehinga suara itu bagaikan disamapikan oleh banyak Malaikat. Itu sebabnya—walau hanya seorang Malaikat—yakni hanya Jibril yang menyampaikan, tetapi karena suara yang didengarnya dari berbagai arah, maka dilukiskan dengan banyak Malaikat.[557]

Selain presuposisi *al-mala'ikatu,* dalam ayat ini Allah Swt. menjelaskan bahwa Maryam menjadi perempuan pilihan dengan menggunakan kata *istafaki* yang diulang sampai dua kali. Presuposisi kata *al-istafa'u* yang pertama menunjukkan posisi Maryam sebagai perempuan superior secara immaterial-psikologis. Superioritas tersebut bersifat inklusif dikarenakan kelebihan ini bisa juga dimiliki oleh perempuan-perempuan lain di dunia,[558] semisal diterimanya Maryam sebagai perempuan yang berkhidmat di Bait al-Maqdis, sekalipun bertentangan dengan tradisi pada waktu itu yang hanya diperbolehkan bagi laki-laki, Maryam perempuan yang konsisten dan tekun beribadah, Maryam diberikan fasilitas kehidupan yang dicukupi langsung oleh Allah Swt., kehidupan Maryam tumbuh dan berkembang bukan dibawah asuhan ibunya sekalipun sekejap, tetapi diasuh langsung oleh Nabi Zakariya as., serta Allah Swt. juga memperdengarkan secara langsung ucapan Malaikat kepadanya.[559]

Berbeda dengan presuposisi *al-istafa'u* yang pertama, presuposisi *al-istafa'u* yang kedua menunjukkan superioritas Maryam yang bersifat material-biologis. Superioritas Maryam yang demikian bersifat eksklusif disebabkan kelebihan ini tidak bisa dimiliki oleh perempuan lain di dunia, semisal bisa melahirkan seorang bayi tanpa seorang ayah.[560] Kecuali itu, bayi yang dilahirkan Maryam juga bisa berbicara pada saat disapihnya untuk membebaskan tuduhan perselingkuhan yang dialamatkan pada Maryam.[561] Presuposisi yang demikian disebabkan pada kalimat *al-istafa'u* yang kedua di-*muta'addi*-kan pada kalimat *nisa'i al-'alamin*[562] yang

557 al-Sha'rawi, *Tafsir al-Sha'rawi,* Vol. I, 949. Lihat juga; Shihab, *Tafsir al-Misbah,* Vol. II, 85.
558 al-Andalusi, *Tafsir al-Bahr al-Muhit,* Vol. III, 146.
559 al-Razi, *Mafatih al-Ghayb,* Vol. VIII, 217.
560 al-Zamakhshari, *al-Kashshaf,* Vol. I, 362.
561 al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*, Vol. VIII, 217. Lihat juga; al-Baydawi, *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil*, Vol. II, 38.
562 Ibn 'Asyur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir,* Vol. III, 95.

berorientasi pada superioritas Maryam dari semua perempuan di alam raya ini, bukan hanya pada masanya saja.[563]

Selain menjadikan Maryam sebagai perempuan pilihan, Allah Swt. juga menjadikan dirinya sebagai perempuan suci yang diekspresikan dengan ungkapan *wa tahharaki*. Kesucian tersebut berupa hal-gal berikut. *Pertama*, suci dari kekufuran dan maksiat. *Kedua*, suci dari sentuhan lelaki. *Ketiga*, suci dari darah mensturasi. *Keempat*, suci dari perilaku dan tradisi yang jelek dan kotor. *Kelima*, suci dari tuduhan-tuduhan dan kebohongan orang-orang yahudi.[564] Dengan demikian, presuposisi kalimat tersebut menunjukkan bahwa Maryam merupakan perempuan suci dari segala bentuk perilaku dan sifat-sifat yang tidak terpuji, termasuk dalam konteks ini Maryam tidak pernah disentuh oleh seorang laki-laki serta disucikan dari segala tuduhan yang dilakukan oleh orang-orang Yahudi.

Jika ayat di atas dibaca dengan menggunakan teori tindak tutur, maka lokusinya merupakan kalimat informatif bahwa Maryam adalah perempuan pilihan dan suci. Bentuk ilokusinya merupakan kalimat asertif yang bersifat mengklaim (*claiming*) terhadap kebenaran proposisi yang diungkapkan bahwa Maryam bukan perempuan "jahat" seperti tuduhan-tuduhan orang-orang Yahudi dan Nasrani. Bentuk perlokusinya bersifat resistensi untuk membebaskan tuduhan dan tudingan orang-orang Yahudi dan Nasrani atas perselingkuhan Maryam serta menampakkan bentuk ketidakmungkinan status anaknya, Nabi 'Isa as., sebagai anak Tuhan.[565]

Berbeda dengan teori tindak tutur dan presuposisi, ayat di atas jika dibaca dengan menggunakan teori implikatur, maka pembicaraan Malaikat dan pemberian superioritas pada Maryam tidak menunjukkan status kenabian Maryam. Sebab konteks pembicaraan tersebut bukan berkapasitas sebagai wahyu yang berimplikasi pada kenabian, tetapi merupakan ilham semata,[566] sebagaimana ilham yang diberikan kepada ibu Nabi Musa.

563 Tantawi, *al-Tafsir al-Wasit,* Vol. II, 102.
564 al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*, Vol. VIII, 38.
565 al-Andalusi, *Tafsir al-Bahr al-Muhit,* Vol. III, 146. Lihat juga; Muhammad al-Makki al-Nasiri, *al-Taisir fi Ahadith al-Tafsir,* Vol. I (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1985), 222.
566 Rida, *Tafsir al-Manar,* Vol. III, 246.

Status pemberian ilham tersebut disebabkan posisi Maryam sebagai perempuan pilihan di sisi Allah Swt. Itulah sebabnya pada ayat berikutnya, Maryam diperintahkan untuk senantiasa bersujud dan rukuk sebagai bentuk ekspresi kesyukuran atas karunia superioritas yang telah diperolehnya. Karena itu, ucapan Malaikat tersebut merupakan bentuk ilham kepada Maryam, bukan berkapasitas sebagai ungkapan yang berbentuk wahyu.[567]

Argumentasi penafian status kenabian Maryam adalah sebagai berikut. *Pertama*, status kenabian dari kalangan perempuan bertentangan dengan Q.S. al-Nahl [16]: 43. Ayat tersebut, secara tekstual menjelaskan secara pasti bahwa status kenabian hanya diberikan kepada kaum laki-laki, bukan perempuan.[568] *Kedua*, status kenabian Maryam, ibu Nabi Ishaq dan ibu Nabi Musa tidak dijelaskan secara tersurat dalam al-Qur'an. *Ketiga*, dialog antara Maryam dengan Malaikat Jibril tidak bisa dijadikan argumentasi logis kenabian Maryam sebab konsep kenabian itu secara terminologis merupakan wahyu dari Allah Swt. yang diberikan kepada para nabi dengan cara-cara tertentu yang disampaikan melalui para Malaikat. Dengan demikian, dialog tersebut hanya sebatas perintah dan kabar gembira dari Allah Swt. *Keempat*, penggunaan kalimat "wahyu" dalam al-Qur'an tidak bisa digenalirisasi sebagai konsep kenabian. Karena itu, wajar jika dari dulu sampai sekarang tidak ada seorang pun yang menyatakan kenabian kepada lebah dan langit[569] sebab penggunaan kalimat wahyu dalam konteks kedua ayat tersebut hanya sebatas wahyu secara etimologis, yaitu pemberitahuan secara rahasia (*al-i'lam fi al-khafa'*).[570]

Dengan demikian, implikatur ayat ini secara tegas menolak pendapat imam al-Qurtubi (w. 671/1272) dan Ibn Hazm al-Zahiri (w. 456/1064) yang menyatakan bahwa ayat ini merupakan bentuk pernyataan status

567 al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi,* Vol. III, 150-151.

568 al-Tabari, *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an,* Vol. XVI, 293. al-Qasimi, *Mahasin al-Ta'wil,* Vol. VII, 234. Lihat juga; al-Razi, *Mafatih al-Ghayb,* Vol. VIII, 218. Lihat juga; al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azim,* Vol. II, 149.

569 Q.S. Fussilat [41]: 11-12 dan Q.S. al-Nahl [16]: 68-69.

570 Mahmud Baltaji, *Madkhal ila al-Dirasat al-Qur'aniyah* (Beirut: Maktabah al-Shabab, 1987), 87. Lihat juga; Abdul Basit Balbul, *Dirasat fi 'Ulum al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Taba'ah al-Muhammadiyah, 1401), 17

kenabian (*al-nubuwwah*) Maryam,[571] tetapi tidak dalam kapasitas kerasulannya (*duna al-risalah*)[572] sebab dalam konteks ayat ini, lanjut imam al-Qurtubi, Allah Swt. memberikan wahyu dan mengutus Malaikat Jibril kepada Maryam sebagaimana yang terjadi pada nabi-nabi yang lain. Demikian pula, imam al-Qurtubi mengakui status kenabian Maryam disebabkan ada beberapa hadits yang menyatakan bahwa paling mulianya manusia dari kalangan perempuan secara mutlak, yaitu Maryam, setelah itu disusul Fatimah, Khadijah dan Asiyah. Kecuali itu, Maryam di dalam al-Qur'an disebut dengan kalimat *siddiqah*,[573] sebagaimana sebutan yang sama juga diberikan kepada Nabi Idris as. dan Ibrahim as[574] berupa kalimat *siddiqan* dalam al-Qur'an.[575]

Selain itu, Ibnu Hazm al-Zahiri al-Andalusi juga mengklaim dan menetapkan kenabian dari kalangan perempuan sebab dalam al-Qur'an terdapat beberapa ayat yang menjelaskan bahwa Allah Swt. mengutus Malaikat Jibril dan memberikan wahyu kepada para perempuan, yaitu ibu Nabi Ishaq as. Q.S. Hud [11]: 71, ibu Nabi Musa Q.S. al-Qasas [28]: 07 dan Maryam Q.S. Maryam [19]: 19.[576]

Selain menunjukkan implikatur penafian status kenabian Maryam, Q.S. Ali 'Imran (03): 42 ini juga memberikan implikatur posisi Maryam sebagai hamba Allah Swt., bukan sebagai istri Tuhan yang bisa melahirkan anak bernama 'Isa. Penyebutan nama-nama Maryam dalam al-Qur'an dan labelisasinya di dalam salah-satu surat al-Qur'an sehinga terdokumentasikan menjadi "Surat Maryam" merupakan wacana akomodatif terhadap tradisi penyembunyian nama istri dan penampakan nama budaknya di lingkungan kerajaan atau masyarakat terpandang. Hal ini sebagaimana dinyatakan oleh mufasir al-Qurtubi (w. 671/1272) sebagai berikut:

571 al-Qurtubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an,* Vol. IV, 83.

572 Ibn 'Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir,* Vol. III, 95. Bahkan, ketika menjelaskan maksud Q.S. al-Nahal [16]: 43, Ibn 'Ashur (w. 1393/1973) dengan tegas menyatakan bahwa mayoritas ulama sepakat bahwa tidak ada rasul dari kalangan perempuan, tetapi yang menjadi kontroversi seputar kenabian perempuan, seperti ibu Nabi Musa dan Maryam. Lihat selengkapnya; Ibn 'Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir,* Vol. XVII, 15. 95.

573 Q.S. al-Ma'idah [05]: 75.

574 Q.S. Maryam [19]: 41 dan 56.

575 al-Qurtubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an,* Vol. IV, 83.

576 Ibn Hazm al-Zahiri, *al-Fisal fi al-Milal wa al-Ahwa' wa al-Nihal,* Vol. V (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 17-18.

لم يذكر الله عز وجل امرأة وسماها باسمها في كتابه إلا مريم ابنة عمران ؛ فإنه ذكر اسمها في نحو من ثلاثين موضعا لحكمة ذكرها بعض الأشياخ ؛ فإن الملوك والأشراف لا يذكرون حرائرهم في الملأ ، ولا يبتذلون أسماءهن ؛ بل يكنون عن الزوجة بالعرس والأهل والعيال ونحو ذلك ؛ فإن ذكروا الإماء لم يكنوا عنهن ولم يصونوا أسماءهن عن الذكر والتصريح بها ؛ فلما قالت النصارى في مريم ما قالت ، وفي ابنها صرح الله باسمها ، ولم يكن عنها بالأمومة والعبودية التي هي صفة لها ؛ وأجرى الكلام على عادة العرب في ذكر إمائها.

"Di dalam al-Qur'an, Allah Swt. tidak pernah menyebut secara implisit nama seorang perempuan kecuali nama Maryam yang disebut sebanyak tiga puluh kali di berbagai surat. Penyebutan nama tersebut, menurut sebagian ulama, mempunyai beberapa pesan filosofis. Salah-satunya bahwa setiap raja, tokoh masyarakat dan orang-orang terpandang di dalam tradisi masyarakat yang berkembang pada waktu itu, mereka tidak pernah menyebut dan mempopulerkan nama istrinya di hadapan rakyatnya. Kebisaan mereka hanya sebatas menyebut nama istrinya dengan ungkapan gelar kehormatan berupa pasangan, ibu, keluarga raja dan ungkapan lainnya yang tidak pernah disebut secara independen. Sikap yang demikian jauh berbeda dengan perlakuan mereka terhadap budak-budaknya. Apabila mereka ingin memanggil budaknya, maka mereka tanpa ragu akan menyebut namanya secara terang-terangan. Dalam konteks yang demikian, ketika orang-orang Nasrani mengklaim bahwa Maryam merupakan sosok perempuan yang berstatus sebagai istri Tuhan dan Isa sebagai anaknya, maka disebutlah nama Maryam secara implisit sebagai bentuk resistensi terhadap cara pandang mereka bahwa Maryam hanyalah perempuan biasa yang berstatus sebagai budak atau hamba-Nya, sebagaimana kebiasaan mereka meyebut nama budaknya secara tegas dan terang-terangan. Karena itu, Allah Swt. jadikan situasi dan kondisi yang demikian sebagai tradisi yang berkembang di dalam kultur masyarakat Arab dalam menyebut nama budaknya.[577]

577 al-Qurtubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an,* Vol. IV, 22. Lihat juga; al-'Alwi al-Harari, *Tafsir Hada'iq*

Dengan demikian, tradisi yang berkembang di kalangan para raja pada saat itu yaitu menyebut-nyebut secara jelas nama budaknya di hadapan rakyat. Dalam konteks yang demikian, ketika masyarakat menuduh Maryam sebagai istri Tuhan, maka untuk menghilangkan kesan negatif tersebut, Allah Swt. menyebut nama Maryam secara tegas yang berarti bahwa status Maryam sebagai budak atau hamba Allah Swt., bukan berstatus sebagai isteri-Nya sehingga perlu secara tegas disebut namanya dalam al-Qur'an.

d) Maryam: Sang Perempuan Asketis

Setelah Allah Swt. menjelaskan karakteristik dan superioritas khusus yang diberikan pada Maryam pada ayat sebelumnya, maka dalam konteks ayat ini, Allah Swt. mewajibkan Maryam agar ia berperilaku taat sebagai salah-satu bagian dari menyikapi berbagai nikmat yang telah diterimanya dengan cara bersyukur,[578] melalui shalat, rukuk dan sujud di mihrabnya. Dalam hal ini, Allah Swt. seakan berbicara tentang hak dan kewajiban. Artinya, jika pada Q.S. Ali 'Imran (03): 42, Allah Swt. berbicara tentang hak-hak yang diperoleh Maryam berupa superioritas menjadi perempuan pilihan, maka dalam konteks ayat berikutnya, Allah Swt. berbicara tentang kewajiban yang harus dikerjakannya.[579] Kewajiban tersebut dijelaskan dalam Q.S. Ali 'Imran (03): 43, sebagai berikut:

يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ (٤٣)

> "Hai Maryam, taatlah kepada Tuhanmu, sujud dan rukuklah bersama orang-orang yang ruku".[580]

Ayat di atas, nama Maryam kembali diulang setelah disebut pada ayat sebelumnya, Q.S. Ali 'Imran (03): 42. Maksud pengulangan panggilan *ya Maryam* dalam ayat ini untuk mengagungkan (*li al-tanwih*) posisi Maryam sebagai perempuan pilihan, sedangkan panggilan yang

---

al-Ruh wa al-Rayhan fi Rawabi 'Ulum al-Qur'an, Vol. XVII (Beirut: Dar Tuq al-Najah, 1421), 100. Lihat juga; al-Hanafi al-Khalwati, *Tafsir Ruh al-Bayan,* Vol. V (Beirut: Dar Ihya', t.th.), 247. Lihat juga; Wahbat Ibn Mustafa al-Zuhayli, *Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Shari'ah wa al-Manhaj*, Vol. VI (Damaskus: Dar al-Fikr al-Mu'asir, 1418), 48. Lihat juga; 'Ali al-Sabuni, *Safwat al-Tafasir,*….. Vol. I, 130.

578 al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi,* Vol. III, 151.

579 al-Tabataba'i, *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an,* Vol. III, 160.

580 Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 55.

pertama Q.S. Ali 'Imran [03]: 42 hanya sebatas panggilan yang bertujuan agar Maryam menoleh atau memberikan respons atas panggilan Malaikat Jibril.[581]

Pada kasus ayat tersebut, Malaikat Jibril memberikan iformasi tentang kewajiban ekspresi syukur yang harus dipenuhi oleh Maryam setelah diberikan karunia berupa *al-istafa'* (superioritas), yaitu instruksi mengerjakan *qunut, sujud* dan *rukuk*.[582] Dalam konteks ini, mufasir berbeda pendapat dalam menafsirkan kosakata *uqnuti*. Perbedaan penafsiran tersebut berkisar pada tiga makna. *Pertama*, konsistensi dan kontinuitas dalam beribadah, sebagaimana pernyataan Qatadah (w. 117 H) . *Kedua*, berdiri lama dalam shalat, sebagaimana pendapat Mujahid (w. 104). *Ketiga*, konsentrasi dan ikhlas dalam beribadah, sebagaimana pernyataan Said.[583]

Ayat berikutnya menginstruksikan agar Maryam mengerjakan sujud yang dilanjutkan dengan perintah melaksanakan rukuk. Namun demikian, para ulama berbeda pendapat seputar wacana sistematika penyebutan kalimat *wa usjudi* yang didahulukan dari kalimat *wa irka'i.* Mufasir al-Razi (w. 606/1209) menyebutkan lima alasan kemungkinan. *Pertama*, huruf *wawu* tidak berfungsi mempunyai makna urutan secara sistematis (*li al-tartib*), tetapi berfungsi secara kolektif (*li al-jam'u*). *Kedua*, puncak kedekatan seorang hamba dengan Allah Swt. ketika berada dalam posisi sujud. *Ketiga*, bersujud itu merupakan pekerjaan yang lebih umum daripada pekerjaan rukuk. *Keempat*, sujud itu merupakan simbol shalat karena itu dinamakan "masjid" sebagai simbol tempat melaksanakan shalat. Jika demikian, maka kalimat *usjudi* itu merupakan perintah melaksanakan shalat secara individual, kalimat *irka'i* merupakan perintah mengerjakannya secara kolektif atau bisa juga sujud itu merupakan simbol tawadu', sementara rukuk itu sebagai simbol *khushu'*. *Kelima*, tradisi yang berkembang sesuai ketentuan agama atau syariat pada masa itu, tata cara pelaksanaan sujud memang lebih didahulukan daripada pelaksanaan rukuk.[584]

581 Ibn 'Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir,* Vol. III, 95.
582 al-Harari, *Tafsir Hada'iq al-Ruh wa al-Raihan,* Vol. IV, 300.
583 al-Mawardi, *al-Nukt wa al-'Uyun,* Vol. I, 392.
584 al-Razi, *Mafatih al-Ghayb,* Vol. VIII, 39.

Persoalan yang muncul kemudian, apa makna kalimat sujud dan rukuk dalam konteks ayat ini. Jika kata *uqnuti* bermakna ibadah secara mutlak, maka rukuk dan sujud merupakan penyebutan ibadah secara khusus dalam rangka memberikan nilai tambah. Sebaliknya, jika kata *uqnuti* dimaksudkan sebagai bentuk lamanya berdiri, maka rukuk dan sujud sebagai penyempurna rukun-rukun shalat, sebab rukun-rukun shalat itu meliputi berdiri, duduk, rukuk dan sujud. Jika *uqnuti* merupakan bentuk keikhlasan sebagai simbol perilaku batin, maka rukuk dan sujud sebagai simbol perilaku *dzahir*, sebab sahnya suatu ibadah harus ada harmonisasi antara perilaku lahir dan batin.[585]

Penggunaan kalimat *ma'a al-raki'in*, bukan kalimat *ma'a al-raki'at,* untuk menunjukkan ke-*umum*-an fungsi yang meliputi laki-laki dan perempuan, sementara melaksanakan shalat bersama laki-laki lebih utama dan lebih sempurna daripada dilaksanakan bersama perempuan. Karena itu, redaksi kalimatnya menggunakan bentuk maskulin. Imam al-Zamakshari menjelaskan bahwa penggunaan kalimat *ma'a al-raki'in* merupakan perintah kepada Maryam agar mengerjakan shalat bersama orang-orang yang melaksanakan rukuk dan sujud, mengingat pada waktu itu ada sebagian orang yang mengerjakan shalat tanpa rukuk.[586]

Dari beberapa penjelasan di atas, jika ayat ini dibaca dengan menggunakan teori presuposisi, tentu memberikan pemahaman bahwa Malaikat Jibril menginstruksikan kepada Maryam agar melaksanakan ibadah secara konsisten dan sistematis di berbagai situasi dan kondisi. Konsistensi ini bisa ditunjukkan dengan kosakata *uqnuti* yang berorientasi pada makna ibadah secara umum, baik dalam shalat maupun di luar shalat. Setelah perintah *uqnuti*, Maryam selanjutnya diperintahkan melaksanakan ibadah yang lebih khusus daripada *uqnuti*, yaitu melakukan sujud. Ibadah sujud merupakan model ekspresi ketidak-berdayaan seorang hamba terhadap Tuhan-nya yang terbatas hanya dilakukan di dalam shalat, sujud tilawah dan sujud syukur. Instruksi terakhir kepada Maryam yaitu melaksanakan rukuk. Ibadah rukuk merupakan model ekspresi

585 al-Sharqawi, *al-Mar'at fi al-Qasas al-Qur'ani,* Vol. I, 660.
586 al-Zamakhshari, *al-Kashshaf,* Vol. I, 362.

yang lebih khusus lagi daripada ibadah sujud karena hanya bisa dieskpresikan dalam shalat saja.[587]

Berbeda dengan teori presuposisi, ayat di atas jika dibaca menggunakan teori tindak tutur, maka lokusi ayat tersebut menunjukkan ucapan Malaikat kepada Maryam yang berbentuk interogatif agar ia melaksanakan qunut, sujud dan rukuk. Bentuk ilokusinya berupa kalimat asertif yang berbentuk mengklaim bahwa Maryam merupakan profil perempuan spiritualis dan asketis. Bentuk perlokusinya yaitu respons atau reaksi yang ditunjukkan oleh Maryam terhadap perintah tersebut sehingga Maryam mengerjakannya dengan tulus tanpa pamrih. Perjuangan itu dilakukan secara konsisten dan intensif, bahkan sampai berdarah-darah. Menurut al-Auza'i, perintah Malaikat itu dilaksanakan oleh Maryam hingga tumitnya membengkak, berdarah dan bernanah,[588] karena ia sudah merasakan betapa nikmatnya beribadah kepada Allah Swt. Swt.

Jika dibaca dengan menggunakan teori implikatur, maka ayat di atas menunjukkan perintah kepada Maryam agar mengerjakan shalat secara individual yang disimbolkan dengan kalimat *uqnuti wa usjudi*, serta perintah mengerjakan shalat secara kolektif yang dilambangkan dengan kalimat *wa irka'i ma'a al-raki'in*. Hal ini -menurut Ibnu 'Atiyah (w. 542/1147)- dikarenakan penggunaan kalimat *uqnuti* yang bermakna "hendaklah berdiri lama dalam shalat" merupakan simbol perintah mengerjakan shalat secara individual atau sendirian. Sebab tidak mungkin menyuruh mengerjakan shalat dalam waktu yang relatif lama jika itu dilaksanakan secara kolektif atau berjemaah.[589] Dengan demikian, implikatur kalimat *uqnuti wa usjudi* merupakan bentuk perintah mengerjakan shalat secara individual atau sendirian, sedangkan bentuk kalimat *wa irka'i ma'a al-raki'in* merupakan perintah melaksanakan shalat secara kolektif atau berjemaah.

Kecuali itu, ayat ini juga memberikan implikasi tentang tata cara melaksanakan shalat berjemaah. Bagi makmum *masbuq* yang

587 al-Shuhud, *al-I'jaz al-Lughawi wa al-Bayani fi al-Qur'an,* Vol. I, 460.

588 Sadiq Khan, *Fath al-Bayan fi Maqasid al-Qur'an,* Vol. II, 233. Lihat juga; al-Baghawi, *Ma'alim al-Tanzil,* Vol. II, 37. Lihat juga: al-Khazin, *Lubbab al-Ta'wil,* Vol. I, 244.

589 al-Andalusi, *Tafsir al-Bahr al-Muhit,* Vol. III, 148. Lihat juga; Abu Zaid al-Tha'alabi, *al-Jawahir al-Hisan fi Tafsir al-Qur'an,* Vol. II (Beirut: Dar Ihya' al-Turath, 1418), 44.

mendapatkan rukuknya seorang imam, maka ia dianggap memperoleh satu rakaat bersama sang imam. Karena itu, potongan ayatnya dieskpresikan dengan menggunakan kalimat *wa irka'i ma'a al-raki'in.* Hal ini tentu berbeda apabila seorang makmum mendapatkan sang imam sudah dalam posisi bersujud, maka ia tidak dihukumi memperoleh satu rakaat bersama imam. Karena itu, potongan ayatnya tidak diekspresikan dengan kalimat *wa usjudi ma'a al-sajidin,* tetapi cukup dengan kalimat *wa usjudi.*[590]

Di samping itu pula, ayat ini juga menunjukkan superioritas Maryam sehingga ia diberikan legislasi untuk melaksanakan shalat berjemaah. Sebab posisi Maryam dihitung setara dengan posisi laki-laki mengingat kesempurnaan dan kelebihan yang dimilikinya.[591] Hal ini tentu merupakan anugerah eksklusif yang hanya diberikan kepada Maryam dan tidak diberikan kepada perempuan-perempuan Bani Israil lainnya. Itulah sebabnya mengapa dalam konteks ayat ini, kalimat *wa irka'i ma'a al-raki'in* diekspresikan dengan menggunakan redaksi yang berbentuk maskulin (*ma'a al-raki'in*), bukan berbentuk feminin (*ma'a al-raki'at*).[592]

e) Pengasuhan Berdasarkan Undian Para Rahib

Episode ini menjelaskan tentang proses pengasuhan Maryam yang berada di bawah otoritas Nabi Zakariya as. Proses pengasuhan tersebut merupakan hasil undian[593] dan kompetisi sportif di antara para tokoh spiritual Bani Israil waktu itu, sebagaimana ditegaskan dalam Q.S. Ali 'Imran [03]: 44 sebagai berikut;

ذَلِكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيكَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ (٤٤)

"Yang demikian itu adalah sebagian dari berita-berita ghaib yang Kami wahyukan kepada kamu (ya Muhammad); padahal kamu tidak hadir beserta mereka, ketika mereka melemparkan anak-anak panah mereka (untuk mengundi) siapa di antara mereka yang akan

590 al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azim,* Vol. II, 151.
591 al-Biqa'i, *Nazm al-Durar,* Vol. II, 80. Lihat juga; al-Qasimi, *Mahasin al-Ta'wil,* Vol. IV, 841.
592 Ibn 'Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir,* Vol. III, 95. Lihat juga; al-Samiri, *Lamsat Bayaniyyah li Surat al-Qur'an,* Vol. I, 104.
593 Tantawi, *al-Tafsir al-Wasit,* Vol. II, 90.

memelihara Maryam. Dan kamu tidak hadir di sisi mereka ketika mereka bersengketa".[594]

Kompetisi tersebut diawali dengan proses pemilihan dan kontestasi yang begitu rumit setelah Ibunda Hannah mempersembahkan bayi mungilnya di hadapan mereka. Bayi mungil yang bernama Maryam itu menjadi rebutan. Mereka berkompetisi untuk mengasuh dan mendidik Maryam karena mereka sama-sama mengklaim sebagai seseorang yang paling berhak dan punya otoritas untuk melindungi, menjaga, merawat, membesarkan dan mendidik Maryam. Kondisi yang demikian diceritakan oleh beberapa mufasir sebagai berikut:

> Ibunda Hannah lantas membawa bayi cantik itu ke Bait al-Maqdis. Ia meletakkan Maryam kecil di hadapan para pemuka agama, rahib-rahib keturunan Nabi Harun as. Dengan penuh hormat, Ibunda Hannah berkata kepada para pemuka agama yang berada di hadapannya, "Siapakah di antara tuan sekalian yang berkenan untuk mengayomi nazar ini?". Para pemuka agama pun berselisih dan masing-masing dari mereka ingin memelihara dan mendidik bayi tersebut karena Sayyid 'Imran; ayah Maryam kecil adalah salah seorang yang mereka hormati dan sosok yang dimuliakan di antara mereka. Lantas Nabi Zakariyya as. berkata kepada mereka, "Saya lebih berhak untuk memeliharanya karena bibinya adalah istri saya!". Mendengar alasan Nabi Zakariya as., para rahib yang lain melakukan perlawanan dan penolakan seraya berkata, "Kami tidak akan memperkenankan hal itu karena jika sekiranya bayi ini dipelihara oleh yang paling berhak –dari segi kekerabatan–, maka ibunya lebih berhak untuk itu karena ia yang melahirkannya. Cara terbaik untuk memutuskan adalah dengan mengundi dan siapa saja di antara kita yang keluar undiannya, maka dialah yang keluar sebagai pemenangnya dan kita tetapkan sebagai seorang yang paling berhak untuk memelihara Maryam". Kemudian mereka pun pergi ke sungai Jordan yang terdiri dari 29 orang, masing-masing dari mereka membawa pena yang khusus yang mereka gunakan untuk menulis

594 Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya,* 54.

> Taurat, dan pada masing-masing pena, terdapat nama pemiliknya. Begitu sampai di tempat tujuan, mereka kemudian melemparkan pena-pena itu ke dalam sungai. Pena mana saja yang mengambang di permukaan air, maka pemiliknya berhak memelihara bayi putri Sayyid 'Imran tersebut. Namun apa yang terjadi, ternyata pena-pena yang lain tenggelam dan hanyut oleh air kecuali milik Nabi Zakariyya as. Dengan demikian, maka ditetapkanlah bahwa pemeliharaan Maryam kecil jatuh pada seorang nabi, berikut kepala para rahib di Bait al-Maqdis yaitu, Zakariyya as.[595]

Potongan ayat di atas secara tekstual memang tidak menjelaskan mengapa Maryam diasuh oleh Nabi Zakariya? Problem yang demikian dapat dijawab dengan menggunakan teori presuposisi bahwa pengasuhan Nabi Zakariya terhadap Maryam disebabkan ia terlahir dalam kondisi yatim.[596] Sosok 'Imran Ibn Mathan selaku ayahnya telah meninggal dunia sejak Maryam masih berada dalam kandungan. Presupoosisi yang demikian memperkuat ayat 36 yang terdapat dalam Q.S. Ali 'Imran [03]: tentang inisiatif Ibunda Hannah yang memberikan nama sendiri pada bayi yang baru saja dilahirkannya.

Persoalan mengapa harus Nabi Zakariya yang punya otoritas mengasuh Maryam? Hal ini dikarenakan, selain berkapasitas sebagai suami dari bibinya Maryam, juga Zakariya adalah seorang nabi yang tentu saja lebih utama daripada yang lain untuk menjaga dan merawatnya, agar Maryam tumbuh besar dan terdidik dalam lingkungan yang baik.[597] Dengan demikian, presuposisi ayat ini menunjukkan bahwa pemeliharaan Maryam ditentukan dan diatur langsung oleh Allah Swt. melalui Nabi Zakariya as., [598] sehingga dalam kasus undian para tokoh spiritual Bani Israil justru Nabi Zakariya yang menjadi pemenangnya,[599] agar Maryam tumbuh besar dan mendapatkan pendidikan dalam lingkungan yang baik.

595 al-Baghawi, *Ma'alim al-Tanzil,* Vol. II, 31-32. Lihat juga; al-Baidawi, *Anwar Al-Tanzil Wa Asrar Al-Ta'wil*, Vol. II, 33. Lihat juga; al-Khazin, *Lubbab al-Ta'wil,* Vol. I, 241.
596 Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim,* Vol. II, 35.
597 Ibid., Lihat juga; Abu Hayyan al-Andalusi, *Tafsir al-Bahr al-Muhit,* Vol. III, 121.
598 al-Sha'rawi, *Tafsir al-Sha'rawi,* Vol. I, 944.
599 al-Qurtubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an,* Vol. IV, 70. Lihat juga; Tantawi, *al-Tafsir al-Wasit,* Vol. II, 90.

Potongan ayat di atas juga tidak ada penjelasan secara tekstual sejak kapan Maryam berada dalam asuhan Nabi Zakariya as?. Problem ini juga bisa dijawab dengan menggunakan teori presuposisi bahwa potongan ayat ini mengacu pada dua hal. *Pertama*, Maryam diasuh oleh Nabi Zakariya as. baru terjadi pada saat penyapihan. Alasannya dikarenakan potongan kalimat *wa kaffalaha* yang menggunakan huruf *'ataf wawu* dideskripsikan setelah potongan ayat *wa anbataha*. Peletakan huruf *wawu* tersebut tentu saja berorientasi pada sistematika waktu (*li al-tartib*) bahwa Maryam diasuh Nabi Zakariya as. setelah ia tumbuh besar. *Kedua*, Maryam berada dalam asuhan Nabi Zakariya as. sudah terjadi pada saat masih bayi. Ini disebabkan penggunaan huruf *'ataf wawu* pada potongan ayat *wa anbataha* dan *wa kaffalaha* tidak berorientasi pada sistematika waktu *(li al-tartib)*, sehinga bisa jadi pertumbuhan dan pengasuhan tersebut terjadi dalam waktu yang bersamaan.[600]

Potongan ayat ini jika dibaca dengan menggunakan teori implikatur menunjukkan bahwa Maryam kecil adalah sosok yang istimewa. Kompetisi yang yang dilakukan oleh para tokoh spiritual untuk mengasuh Maryam dengan cara undian merupakan indikasi keistimewaan tersebut, sebab sesuatu yang menjadi rebutan, tentu dikarenakan adanya unsur keistimewaan.[601] Kecuali itu, ayat ini juga menunjukkan implikatur bahwa pendidikan pertama yang harus diberikan kepada anak-anak adalah pendidikan yang berada dalam ruang keluarga. Artinya, keberadaan keluarga merupakan institusi pertama dan utama yang memberikan kontribusi signifikan terhadap pertumbuhan dan perkembangan kepribadian seseorang. Dalam konteks ayat ini, Maryam dijadikan simbol sebagai gadis yang terlahir, tumbuh dan berkembang dalam keluarga yang baik serta hidup dalam lingkungan yang baik pula, yaitu hidup dalam asuhan tokoh spiritual Bani Israil, yaitu Nabi Zakariya as.

B. Analisis Objek Pragmatika Kisah Maryam

1. Deiksis Kisah Maryam

Sebagaiman telah diuraikan pada bab II bahwa deiksis adalah suatu kata, frasa, atau kalimat yang memiliki referen yang hanya dapat

600 al-Razi, *Mafatih al-Ghayb,* Vol. VIII, 25.
601 Shihab, *Tafsir al-Misbah,* Vol. II, 83.

diidentifikasikan dengan memperhatikan identitas si pembicara serta konteks pembicaraan, baik situasi atau tempat yang mengandung unsur yang terkait dengan pembicaraan.[602] Dengan demikian, suatu kata, frasa, atau kalimat bisa dikategorikan sebagai deiksis apabila memiliki referen berubah-ubah atau acuan yang tidak pasti.[603] Perubahan referensi tersebut tergantung pada siapa yang menjadi petutur dan mitra tutur, serta tergantung pada konteks pembicaraan.[604]

Kisah Maryam yang terdapat dalam Q.S. Maryam [19], Q.S. Ali 'Imran [03], Q.S. al-Anbiya' [21] dan Q.S. al-Tahrim [66], juga mempunyai deiksis yang bisa diidentifikasi berdasarkan konteks pembicaraan atau kalimat yang ada. Deiksis tersebut berupa deiksisi persona, deiksis ruang atau waktu, deiksis tempat, deiksis wacana dan deiksis sosial. Eksistensi deiksis yang terdapat dalam kisah Maryam menunjukkan bahwa kitab suci al-Qur'an yang menggunakan media bahasa Arab bukanlah "bahasa langit" yang tidak bisa disentuh oleh logika manusia, tetapi merupakan "bahsa bumi"yang bisa diteliti.

Macam-macam deiksis yang terdapat dalam kisah Maryam dapat dilihat pada tabel di bawah ini:

Tabel 3
DEIKSIS KISAH MARYAM

No.	Tema dan Ayat	Deiksis	Kalimat	Referen
01	Keutamaan Keluarga 'Imran QS Ali 'Imran [03]: 33-34 إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ (٣٣) ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِن بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (٤٣)	Deiksis Persona orang ketiga	*Allah, Adam, Nuh, Alu Ibrahim dan Alu 'Imran*	Merujuk kepada Allah, nama seorang nabi dan nama kakek Nabi Isa as.
		Deiksis Ruang	*al-'alamin*	Zaman atau era tertentu.

602 Sarwidji Suwandi dkk., *Pragmatik* (Surakarta: UNS Press, 1996), 25.

603 I Dewa Putu Wijana, *Dasar-dasar Pragmatik* (Yogyakarta: Penerbit Andi, 1996), 6. Lihat juga; J. W. M. Verhaar, *Asas-asas Linguistik Umum* (Yogyakarta: Gadjah Mada Unvercity Press, 2001), 397.

604 Bandingkan juga dengan; Suyono, *Pragmatik: Dasar-dasar dan Pengajarannya* (Malang: YA3 Malang, 1990), 15. Lihat juga; L. Andriani, "Studi Deiksis dalam Pragmatik", *Jurnal Langue,* Volume 3 (Maret, 2005). 34.

No.	Tema dan Ayat	Deiksis	Kalimat	Referen
		Deiksis Sosial	*istafa dan ikhtara*	Kalimat *istafa* digunakan dalam konteks pemilihan sesuatu yang memiliki nilai suci dan bersih, sementara kalimat *ikhtara* digunakan dalam konteks pemilihan sesuatu yang memiliki nilai kebaikan saja
		Deiksis Wacana Anafora	*Ala 'Imran.*	Mereferen kepada Imran bin Mathan sebab pada ayat selanjutnya, Allah menceritakan istri 'Imran dan putrinya, Maryam, serta cucunya, Isa as.
02	Kelahiran Maryam QS Ali 'Imran [03]: 35-36 إِذْ قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (٣٥) فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنثَى وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ (٣٦)	Deiksis Persona Pertama	*rabbi inni, nazartu, batni, minni, rabbi inni, wada'tu, inni sammaitu, inni u'izu.*	Mereferen kepada ucapan Hannah binta Faqud, istri Imran, sebagai penutur, sementara mitra tuturnya yaitu Allah Swt.
		Deiksis Persona Kedua	*laka, innaka, anta, bika.*	Semua kalimat ini mereferen kepada Allah Swt. sebagai mitra tutur Hannah binta Faqud.
		Deiksis Persona ketiga	*imra'atu 'Imran, wada'at, qalat,* damir "ha" dalam kalimat *wada'tuha,* damir "ha" dalam kalimat *sammaituha, damir* "ha" dalam kalimat *u'izuha dan zurriyataha,*	Kalimat *qalat imra'atu 'Imran, wada'at* dan kata *qalat* mereferen kepada Hannah binta Faqud, sementara penuturnya adalah Malaikat Jibril dan mitra tuturnya Nabi Muhammad saw. Adapun semua *damir* "ha" mereferen kepada putri, Maryam. Penuturnya Hannah binta Faqudh dan mitra tuturnya Allah Swt.
		Deiksis Waktu	Kata "idh" pada kalimat *idh qalat.*	Mengacu pada kurun waktu pada saat Hannah binta Faqudh berbicara menyampaikan nazarnya, yaitu pada saat beliau merasakan kehamilan setelah suaminya meninggal dunia.
		Deiksis sosial	Kata *nadhartu* Dan kalimat *ma fi batni*	Nazar yang diucapkan tersebut dalam rangka memberikan nilai tambah atas kebajikan di luar kebajikan yang diwajibkan oleh agama. Kalimat *ma fi batni* menunjukkan perempuan yang sopan dalam bertutur kata.

No.	Tema dan Ayat	Deiksis	Kalimat	Referen
03	Terkabulnya Doa Ibunda Hannah QS Ali 'Imran [03]: 37 فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا ... (٧٣)	Deiksis Persona Ketiga	Kata "ha" yang bergandengan dengan kata *taqabbala, rabbun* dan *anbata.*	Kata *ha* mereferen kepada Maryam. Kata *rabbun* dan *anbata* mereferen kepada Allah Swt. Penuturnya adalah Malaikat Jibril dan mitra tuturnya adalah Nabi Muhammad saw.
		Deiksis waktu	*wa anbataha nabatan hasanan*	Mereferen kepada Allah yang mendidik Sayyidah Maryam sejak kecil. Indikasi tersebut berdasarkan pada perspektif Ibunda Hannah yang tidak berorientasi pada material, tetapi ia menganggap kehadiran seorang anak tersebut sebagai investasi spiritual
		Deiksis sosial	*wa anbataha nabatan hasanan*	Mereferen kepada sosok Maryam yang diproyeksikan dan direkayasa oleh Allah tumbuh dan berkembang sebagai anak yang terpelihara dari segala kejelekan.
04	Kehidupan dan Pendidikan Maryam QS Ali 'Imran [03]: 37 ... وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقاً قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَاء بِغَيْرِ حِسَابٍ (٧٣)	Deiksis persona kedua	Kata *la ki* yang terdapat dalam kalimat *anna laki hadha*	Mereferen kepada Sayyidah Maryam sebagai mitra tutur dari Nabi Zakariya.
		Deiksis persona ketiga	Kata *zakariya, dakhala, wajada* dan *qala.* damir *ha* dalam kalimat *kaffalaha, 'alaiha, 'indaha,* dan kata *qalat*	Kata *Zakariyya, dakhala, wajada* dan *qala* mereferen kepada Nabi Zakariya sebagai objek pembicaraan. Sementara semua damir "ha" mereferen kepada Sayyidah Maryam. Sedangkan kalimat *Allah, yarzuqu* dan *yasha'u* mereferen kepada Allah Swt.
		Deiksis Tempat	*al-Mihrab*	Mereferen kepada suatu bangunan khusus yang dijadikan Maryam sebagai tempat beribadah yang tidak boleh seorang pun masuk kecuali Nabi Zakariya as.
		Deiksis waktu	*kaffalaha zakariyya kullama dakhala*	Mereferen kepada kurun waktu Nabi Zakariya mengasuh Maryam. Sementara kalimat *kullama dakhala* mereferen kepada aktivitas Nabi Zakariya yang menemui Maryam di Mihrab terjadi setiap saat.

No.	Tema dan Ayat	Deiksis	Kalimat	Referen
		Deiksis sosial	*Rizqan, anna laki hadha*	Kalimat *rizqan* mereferen kepada aneka makanan dan buah-buahan yang bukan pada musimnya. Sementara kalimat *anna laki hadza* mereferen kepada pertanyaan keheranan Nabi Zakariya.
05	Profil Maryam QS Ali 'Imran [03]: 42-43 وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ (٤٢) يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ (٤٣)	Deiksis persona kedua	*ya maryam*, kata *ki* dalam kalimat *istafaki, tahharaki, istafaki*	Mereferen kepada Maryam.
		Deiksis persona ketiga	*al-mala'ikat, Allah* dan *damir* dari kalimat *istafa, tahhara dan istafa*	Kata *al-mala'ikat* mereferen kepada Malaikat Jibril. Sementara kalimat *Allah* dan *damir* dari kalimat *istafa, tahhara dan istafa* adalah mereferen kepada Allah Swt.
		Deiksis Tempat	*'ala nisa'i al-'alamin*	Mereferen pada bentuk superioritas Maryam pada masanya.
		Deiksis Sosial	*al-mala'ikatu, ya Maryam*	Mereferen kepada Malaikat Jibril. Sementara kata *ya maryam* mereferen pada status Maryam sebagai budak atau hamba Allah Swt.
06	Maryam Menyepi dan Menyendiri QS Maryam [19]: 16-17 وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا (١٦) فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا (١٧)	Deiksis Persona Pertama	kalimat *na* yang terdapat dalam kalimat *arsalna* dan *ruhana*	Mereferen kepada Allah Swt.
		Deiksis Persona Kedua	Udhkur	Mereferen kepada Nabi Muhammad.
		Deiksis Persona Ketiga	kalimat *maryam, intabadhat, ittakhadhat* serta *damir ha* dalam kalimat *min ahliha, ilaiha* dan *laha,* kalimat *ruhun* dan *fatamaththala*	kalimat *maryam, intabazat, ittakhadhat* serta semua *damir ha* mereferen kepada Maryam. Sementara kalimat *ruhun* dan *fatamaththala* mereferen kepada Malaikat Jibril.
		Deiksis Tempat	*makanan sharqiyyan*	Mereferen pada tempat sebelah timur di Bait al-Maqdis

No.	Tema dan Ayat	Deiksis	Kalimat	Referen
		Deiksis Waktu	kalimat *idh* yang bersambung dengan *intabadhat*	Mereferen pada waktu musim dingin saat Maryam berusia remaja
		Deiksis Sosial	*Ruhana*	Mereferen kepada Malaikat Jibril
07	Dialog Maryam dengan Malaikat Jibril QS Maryam [19]: 18-21 قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَٰنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا (٨١) قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا (٩١) قَالَتْ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا (٠٢) قَالَ كَذَٰلِكِ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَقْضِيًّا (١٢)	Deiksis Persona Pertama	*inni, a'udhu, yakunuli, lam yamsasni, lam aku,* *ana rasulu* dan *li ahaba, 'alayya, naj'ala, minna*	Kalimat *inni, a'udhu, yakunuli, lam yamsasni, lam aku* mereferen kepada Maryam. Adapun kalimat *ana rasulu* dan *li ahaba* mereferen kepada Malaikat Jibril. Sementara kalimat *'alayya, naj'ala, minna* mereferen kepada Allah Swt.
		Deiksis Persona Kedua	*rabbiki, laki, rabbuki, kazaliki, minka, kunta, kadhaliki*	Bentuk damir "ki" kepada Maryam. Sedangkan kata *minka, kunta, kadhaliki* mereferen kepada Malaikat Jibril
		Deiksis Persona Ketiga	*qalat, qala, huwa* dan *hu* dalam kalimat *naj'alahu*	Kalimat *qalat* mereferen kepada Maryam, kata *qala* mereferen kepada Malaikat Jibril, serta kata *huwa* dan *hu* mereferen kepada, Isa as.
		Deiksis Tempat	*makanan sharqiyan*	Tempat sebelah timur di Baitul Maqdis.
		Deiksis Waktu	*wa lam aku baghiyan*	Mereferen pada jawaban Maryam.
		Deiksis Sosial	*al-rahman, innama ana rasulu rabbik*	Kalimat *al-rahman* mereferen Allah swtt,. Kata *rasulu* mereferen pada Malaikat Jibril sebagai nama profesi, sedangkan *rabbun* mereferen kepada Allah Swt.
		Deiksis Wacana Katafora	*Kadhaliki*	Mereferen pada pengakuan Jibril bahwa Maryam tidak pernah berhubungan dengan seorang laki-laki.
08	Peniupan Ruh dalam Diri Maryam QS al-Anbiya' [66]: 91 وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِّلْعَالَمِينَ	Deiksis Persona Pertama	*fa nafakhna, min ruhina, wa ja'alna*	Mereferen kepada Allah Swt.,.

No.	Tema dan Ayat	Deiksis	Kalimat	Referen
	QS al-Tahrim [91]: 12 وَمَرْيَمَ ابْنَةَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِ وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ	Deiksis Persona Ketiga	*wa ja'alnaha, wabnaha, Maryam ibnata 'Imran, ahsanat, damir ha* dalam kalimat *farjaha,* serta kalimat *rabbiha* dan kalimat *kanat*	Mereferen kepada Maryam
		Deiksis Waktu	*fa nafakhna*	Mereferen kepada kondisi Maryam ketika beliau berada dalam *makanan sharqiyan*
		Deiksis Sosial	*Maryam*, *fiha,* dan *fihi*	Kata *fiha* dalam Q.S. al-Anbiya': 91 mereferen pada totalitas Maryam sebagai perempuan, Sedangkan kata *fihi* dalam QA al-Tahrim: 12 diorientasikan kepada peniupan ruh kehidupan ke dalam vagina (*farj*) beliau melalui bajunya.
09	Persalinan Maryam QS Maryam [19]: 22-26 فَحَمَلَتْهُ فَانتَبَذَتْ بِهِ مَكَانًا قَصِيًّا (٢٢) فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَىٰ جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَٰذَا وَكُنتُ نَسْيًا مَّنسِيًّا (٢٣) فَنَادَاهَا مِن تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا (٢٤) وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا (٢٥) فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيًّا (٢٦)	Deiksis Persona Pertama	*laitani, mittu, kuntu, inni, nadhartu* dan *ukallima*	Mereferen kepada Maryam.
		Deiksis Persona Kedua	*la tahzani*, *damir* ki dalam kalimat *rabbuki* dan *ilaiki*, kata *huzzi, 'alaiki, kuli, ishrabi, qarri, tarayinna* dan *quli*	Mereferen kepada Sayyidah.
		Deiksis Persona Ketiga	*hamalat, intabadhat, damir ha* dalam kalimat *aja'aha* dan *tahtiha, qalat, damir hu* dalam kalimat *hamalathu, bihi, nada*	Mereferen kepada Maryam. Sedangkan *damir hu* dalam kalimat *hamalathu, bihi, nada* mereferen kepada 'Isa as
		Deiksis Tempat	*makanan sharqiyan, jiz'i al-nakhlah, tahtaha*	Kalimat *makanan sharqiyyan* merferen pada lokasi di daerah Bethlehm (*bait lahm*), Palestina. Kalimat *jiz'i al-nakhlah* adalah sebatang pohon kurma yang terdapat di musim dingin. Sedangkan kalimat *tahtaha* mereferen kepada tempat di bawah Maryam.

No.	Tema dan Ayat	Deiksis	Kalimat	Referen
		Deiksis Waktu	*qabla hadha*	Mereferen kepada kondisi sebelum kejadian kehamilan.
		Deiksis Sosial	*rutaban* dan *tamrun*	Kalimat *rutaban* berarti kurma basah sebagai menu sekunder, sementara kata *tamrun* berarti kurma kering yang dikonsumsi sebagai makanan primer
		Deiksis Wacana Katafora	*fa nadaha*	Mereferern kapada Maryam sebagai mitra tututr dan penuturnya adalah Isa as., bukan Malaikat Jibril
10	Tuduhan terhadap Maryam dan Pembelaan Putranya QS Maryam [19]: 27-32 فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا (٧٢) يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا (٨٢) فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا (٩٢) قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا (٠٣) وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا (١٣) وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا (٢٣)	Deiksis Persona Pertama	*nukallimu* dan *inni abdullah, atani, ja'alani, kuntu, ausani, dumtu, yaj'alani, 'alayya, wulidtu, amutu, ub'athu*	Kalimat *nukallimu* mereferen kepada publik, sedangkan kalimat *inni 'abdullah, atani, ja'alani, kuntu, ausani, dumtu, yaj'alani, 'alayya, wulidtu, amutu, ub'athu,* mereferen kepada Isa as.
		Deiksis Persona Kedua	*ji'ti, abuki, ummuki* dan *ukhta harun*	Mereferen kepada publik.
		Deiksis Persona Ketiga	*atat*, *damir ha* dalam kalimat *qaumaha, tahmilu, asharat".* kalimat *bihi, ilaihi, man dan* an *qalu*	Kalimat *atat*, *damir ha* dalam kalimat *qaumaha, tahmilu, asharat* mereferen kepada Maryam. Sementara kalimat *bihi, ilaihi, man* mereferen kepada Isa as. Adapun kalimat *qalu* mereferen kepada publik.
		Deiksis Tempat	*ainama kunta*	Mereferen pada kehadiran Isa as. di manapun selalu membawa barokah.
		Deiksis Waktu	Terdapat dalam bentuk tiga keselamatan, dan kalimat *ma dumtu hayyan*	Mereferen pada keselamatan saat kelahiran, kewafatan dan kebangkitannya. Sedangkan *ma dumtu hayyan*, merupakan perintah menegakkan shalat dan menunaikan zakat sepanjang waktu yang memungkinkan.
		Deiksis Sosial	*ata* dalam kalimat *fa atat* dan kata *ja'a* dalam kalimat *ji'ta.*	Kata *ata* berorientasi suatu kedatangan yang prosesnya mudah, sementara kata *ja'a* berorientasi bentuk kedatangan yang prosesnya sulit.

2. Presuposisi Kisah Maryam

Presuposisi, sebagaimana penjelasan di bab II adalah suatu macam pra-anggapan atau pengetahuan latar belakang yang membuat suatu tindakan, teori atau ungkapan mempunyai makna.[605] Dengan kata lain presuposisi adalah asumsi dasar atau inferensi awal penutur sebelum menyampaikan tuturan bahwa apa yang akan disampaikan juga dipahami oleh mitra tutur. Artinya, pihak pembicara telah mempunyai asumsi dasar bahwa pihak mitra bicara telah mengetahui wacana yang akan disampaikan. Dengan cara begitu, keduanya sama-sama telah mempunyai seperangkat pengetahuan tentang tema yang sedang dibicarakannya sehingga antara yang satu dengan yang lain sama-sama memahaminya.

Presuposisi yang terdapat dalam kisah Maryam yaitu presuposisi eksistensial, presuposisi faktual, presuposisi leksikal, presuposisi struktural dan presuposisi konterfaktual. Semua bentuk presuposisi tersebut dapat dilihat pada tabel di bawah ini:

Tabel 4
PRESUPPOSISI KISAH MARYAM

No.	Ayat	Bentuk Presupposisi	Makna
01	QS Ali 'Imran [03]: 45 إِذْ قَالَتِ الْمَلَآئِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ (٤٥)	Presupposisi Eksistensial (*existential presupposition*)	Anggapan bahwa "Ada Malaikat yang menyampaikan informasi penganugerahan seorang anak serta juga ada seorang perempuan yang melahirkan seorang anak"
02	QS Maryam [19]: 23 فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَىٰ جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَٰذَا وَكُنتُ نَسْيًا مَّنسِيًّا (٢٣)	Presupposisi Eksistensial (*existential presupposition*)	Anggapan bahwa "Maryam sedang bersandar ke pangkal pohon kurma saat kontraksi kelahiran dan mengeluhnya".
03	QS Maryam [19]: 27 فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا (٢٧)	Presupposisi Eksistensial (*existential presupposition*)	Anggapan bahwa "Maryam datang menghadap publik sambil menggendong putranya atas dasar kemauannya sendiri tanpa diminta oleh mereka".

605 Nababan, *Ilmu Pragmatik,* 48.

No.	Ayat	Bentuk Presupposisi	Makna
04	QS Maryam [19]: 33 وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُّ وَيَوْمَ أَمُوْتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا (٣٣)	Presupposisi Eksistensial (*existential presupposition*)	Anggapan bahwa Nabi Isa memohon tiga keselamatan pada waktu kelahiran, kewafatan dan kebangkitan"
05	QS Ali 'Imran [03]: 33 إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ (٣٣)	Presupposisi Faktual (*factive presupposition*)	Anggapan bahwa "Keluarga 'Imran terpilih menjadi keluarga pilihan karena menggunakan kalimat *istafa* (memilih) dan kata depan *inna* (sungguh)".
06	QS Maryam [19]: 24-26 فَنَادَاهَا مِن تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا (٤٢) وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا (٥٢) فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيًّا (٦٢)	Presupposisi Faktual (*factive presupposition*)	Anggapan bahwa "Maryam dilarang bersedih dengan kalimat *la tahzani*. Maryam disuruh menggoyangkan pohon kurma dengan kalimat interogatif *wa huzzi*. Maryam diperintah makan, minum dan berbahagia dengan menggunakan kalimat interogatif *fa kuli wa ushrubi wa qarri 'ainan* sebab masih ada beban psikologis kesedihan. Maryam juga diperintah "puasa diam" dengan kalimat interogatif yang berbunyi, *fa quli inni nadhartu.*
07	QS Maryam [19]: 30-32 قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا (٣٠) وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا (١٣) وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا (٢٣)	Presupposisi Faktual (*factive presupposition*)	Anggapan bahwa "Isa as. dijadikan hamba Allah Swt., diberi Al-Kitab, sebagai seorang nabi, seseorang yang diberkahi, diperintah menegakkan shalat dan menunaikan zakat, diperintah berbakti kepada ibunya, serta bukan seseorang yang sombong lagi celaka".
08	QS Ali 'Imran [03]: 35 إِذْ قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (٥٣)	Presupposisi Leksikal (*lexical presupposition*)	Anggapan bahwa "Hannah binti Faqudh yakin dan optimis kalau janinnya berjenis kelamin laki-laki.
09	QS Ali 'Imran [03]: 36 فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنثَى وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ (٦٣)	Presupposisi Leksikal (*lexical presupposition*)	Anngapan bahwa "Hannah binta Faqud kecewa karena melahirkan bayi perempuan yang diindikasikan dengan ungkapan *inni wada'tuha untha*.

No.	Ayat	Bentuk Presupposisi	Makna
10	QS al-Tahrim [66]: 12 وَمَرْيَمَ ابْنَةَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِ وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ (٢١)	Presupposisi Leksikal (*lexical presupposition*)	Anggapan bahwa "Maryam dijadikan contoh profil perempuan yang baik sebagai bentuk nasehat dan pelajaran berharga kepada istri-istri nabi (*ummahat al-mu'minin*).
11	QS Maryam [19]: 29 فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا (٩٢)	Presupposisi Struktural (*structural presupposition*)	Anggapan bahwa "Publik mempersoalkan kemampuan dirinya berkomunikasi dengan anak kecil yang diindikasikan dengan penggunaan kata "nukallimu" bukan "yukallimu".
12	QS Maryam [19]: 28 يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا (٨٢)	Presupposisi Konterfaktual (*counter Factual presupposition*)	Anggapan bahwa "Publik menyangsikan kesucian Maryam".

3. Implikatur Kisah Maryam

Implikatur adalah makna yang dapat dipahami secara implisit, tetapi tidak dinyatakan secara eksplisit dan srtuktural dalam kebahasaan. Hal ini disebabkan posisi implikatur digunakan untuk menyelesaikan makna bahasa yang tidak dapat diselesaikan oleh pengetahuan sintaksis dan semantis saja. Implikatur memberikan peranti yang dapat membantu peserta tutur untuk memahami tuturan secara tersirat dan tersurat dalam sebuah percakapan. Dengan cara yang demikian, bisa jadi satu tuturan mempunyai beberapa implikatur sesuai dengan konteksnya atau diinterpretasikan dengan berbagai macam implikatur. Karena itu, untuk menghindari kesalahan implikasi yang ditimbulkan dari percakapan yang terdapat dalam kisah Maryam, dalam teori implikatur percakapan mempunyai seperangkat aturan yang perlu diperhatikan, yaitu prinsip kerja sama *(cooprative principle)* dan sopan santun.

Prinsip kerja sama dan sopan santun yang terdapat dalam kisah Maryam bisa dilihat dalam tabel di bawah ini:

Tabel 5
IMPLIKATUR KISAH MARYAM

No.	Ayat	Implikatur		Bentuk Kalimat	Makna
01	QS Ali 'Imran [03]: 36 فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ (٦٣) QS Maryam [19]: 21 قَالَ كَذَلِكِ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَقْضِيًّا (١٢)	Prinsip Kerja Sama dalam Kisah Maryam	Maksim Kuantitas	*inni wada'tuha*, *innisammaituha, u'idhuha, huwa 'alayy hayyin*	Maksim kuantitas; Ungkapan *inni sammaituha Maryam* menunjukkan kesedihan tidak dibiarkan berlarut-larut. Maksim kuantitas: Ungkapan, *huwa 'alayy hayyin* merupakan jawaban efektif dari Malaikat Jibril kepada Sayyidah Maryam.
	QsS Ali 'Imran [03]: 47 قَالَ كَذَلِكِ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ (٧٤) QsS Maryam [19]: 30 قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا		Maksim Kualitas	*kadhaliki Allahu yakhluqu ma yasha'"* dan *inni 'abd allah*	Maksim kualitas: Ungkapan *yakhluqu ma yasha'* merupakan kerja sama yang baik yang menggunakan kalimat *yakhluqu*. Maksim kualitas: Ungkapan *inni 'abd allah* menyatakan bahwa dirinya hanyalah sebagai makhluk Allah Swt.
	QS Ali 'Imran [03]: 37 قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَاء بِغَيْرِ حِسَابٍ (٧٣)		Maksim Relevansi	*huwa min 'indi Allah*	Maksim Relevansi: Ungkapan *huwa min 'indillah* merupakan jawaban bahwa rizqi itu bukan sesuatu yang urgen dan berharga di mata beliau
	QS Maryam [19]: 26 فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيًّا (٦٢)		Maksim Cara	*fa kuli wa ushrubi wa qarri 'ainan*	Maksim Relevansi: Perintah makan, minum dan berbahagia merupakan bentuk cara-cara sistematis dan teratur.

No.	Ayat	Implikatur		Bentuk Kalimat	Makna
02	QS Ali 'Imran [03]: 35 إِذْ قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (٥٣) QS Ali 'Imran [03]: 36 فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنثَى وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ (٦٣) QS Maryam [19]: 18 قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَٰنِ مِنكَ إِن كُنتَ تَقِيًّا (٨١) QS Maryam [19]: 19 قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا (٩١)	Prinsip Sopan Santun dalam Kisah Maryam	Skala Untung-Rugi	*nadhrtu, u'idhuha bika wa dhurriyataha, al-Rahman, innama ana rasulu rabbik*	Skala Untung Rugi: (1) Ungkapan *nadhartu* yang berarti melakukan suatu kebajikan yang tidak diwajibkan oleh agama, tetapi diwajibkan diri sendiri. (2) Ungkapan *u'idhuha bika wa zurriyataha* menunjukkan nilai sopan santun yang berskala untung rugi. (3) Ungkapan al-Rahman menunjukkan Maryam berada dalam situasi yang serba sulit. (4) Ungkapan Jibril dengan jujur menyatakan sebagai "pesuruh" yang berarti beliau merendahkan dirinya sendiri.
	QS Maryam [19]: 24-26 فَنَادَاهَا مِن تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا (٤٢) وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا (٥٢) فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيًّا (٦٢)		Skala Pilihan	*la tahzani, wa huzzi, fa quli inni nazartu*	Skala Pilihan: Ungkapan *qad ja'ala rabbuki tahtaki sariyyan* dan ayat selanjutnya merupakan bentuk solusi pilihan dalam menghilangkan kesedihan.

No.	Ayat	Implikatur		Bentuk Kalimat	Makna
	QS Ali 'Imran [03]: 36-37 فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَىٰ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ (٦٣) فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ (٧٣) QS Maryam [19]: 18 قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَٰنِ مِنكَ إِن كُنتَ تَقِيًّا (٨١) QS Maryam [19]: 20 قَالَتْ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا (٠٢) QS Maryam [19]: 27-28 فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا (٧٢) يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا (٨٢)		Skala Ketidak-langsungan	*inni wada'tuha untha, qalat huwa min 'indillah", inkunta taqiyyan, wa lamyamsasni basharun*	Ketidaklangsungan: (1) Ungkapan "*inni wada'tuha untha",* merupakan pernyataan kesedihan (2) ungkapan *"qalat huwa min 'indillah",* menunjukkan bahwa rizqi itu bukan sesuatu yang urgen dan berharga di mata beliau. (3) ungkapan *"inkunta taqiyyan"* yang menyatakan protes terhadap kedatangan Jibril. (4) ungkapan *"wa lamyamsasni basharun"* bahwa dirinya tidak pernah melakukan hubungan seksualitas. (5) ungkapan *"fariyyan"* pernyataan sindirian bahwa perilaku Maryam kontraproduktif dengan perilaku kedua orangtuanya.

4. Tindak Tutur Kisah Maryam

Tindak tutur kisah Maryam yang terdapat dalam al-Qur'an merupakan bentuk kajian atau analisis kebahasaan yang didasarkan pada konteks pembicaraan. Sebab, pesan yang terdapat dalam suatu wacana tidak akan memperoleh pemahaman secara objektif kecuali dikonsultasikan dengan konteks wacananya. Kisah Maryam dalam al-Qur'an jika dibaca dengan perspektif tindak tutur, maka lokusinya mayoritas berbentuk informatif, kecuali kisah yang terdapat dalam Q.S. Ali 'Imran (03): 37, 43 dan Q.S. Maryam (19): 20, 24-26 dan 29. Ketujuh ayat tersebut, sekalipun tindak lokusinya berbentuk interogatif, tetapi dilihat dari bentuk ilokusinya menunjukkan kalimat ekspresif, asertif, deklaratif dan direktif.

Fenomena di atas memberikan penegasan bahwa kajian tentang tindak tutur lokusi, ilokusi dan perlokusi mempunyai ketersinggungan secara epsitemologik dengan kajian ilmu ma'ani, khusunya klasifikasi kalimat menjadi *kalam khabari* dan *kalam insha'i*. Namun demikian, teori tersebut tidak membahas tentang bagaimana respons atau reaksi yang timbul dari mitra tutur sehingga pemahaman terhadap suatu kalimat bersifat parsialistik. Sementara dalam ilmu pragmatik, pembahasan tentang efek atau reaksi yang timbul dari hasil *lokusi* dan *ilokusi* yaitu *perlokusi* sehingga pemahaman terhadap suatu kalimat bersifat totalistik.

Dengan demikian, posisi tindak tutur *perlokusi*, selain dapat mengetahui reaksi yang diberikan oleh mitra tutur, juga menjadi indikator tentang maksud suatu tuturan. Sementara dalam *Ilmu Balaghah* klasik, pembahasan tentang efek tersebut tidak ada ruang sama sekali. Hal ini disebabkan pembagian bentuk *kalam* hanya terbagi menjadi *kalam khabari* dan *kalam insha'i*. Konsekuensi dua pembagian tersebut membuat pembaca tidak mengetahui bagaimana situasi dan kondisi reaksi mitra tutur setelah adanya tuturan tersebut. Karena itu diperlukan tambahan pembagian klasifikasi bentuk *kalam* menjadi *kalam khabari* yang setara dengan tindak tutur lokusi, *kalam isnya'i* (non informatif) yang setara dengan tindak tutur ilokusi dan *kalam ijabi* (respon-reaktif) yang setara dengan tindak tutur perlokusi.

Penjelasan secara detail ragam tindak tutur kisah Maryam tersebut dapat dilihat dari tabel berikut:

Tabel 6
Tindak Tutur Kisah Maryam

No.	Nama Surat dan Nomor Ayat	Tindak Tutur		
		Lokusi	Ilokusi	Perlokusi
01	QS Ali 'Imran [03]: 33-34	Informatif (*kalam khabar*)	Direktif, perintah kepada Nabi Muhammad saw. agar memberikan penjelasan kepada delegasi Kristen Najran.	Respons Rasulullah saw. dalam ayat yang lain tentang persamaan ciptaan Nabi Adam dan Nabi Isa.

No.	Nama Surat dan Nomor Ayat	Tindak Tutur		
		Lokusi	Ilokusi	Perlokusi
02	QS Ali 'Imran [03]: 35	Informatif (*kalam khabar*)	Komisif, yaitu nazar Ibunda Hannah Direktif, permohonan nazarnya diterima.	Respons Allah Swt. dalam Q.S. Ali 'Imran [03] : 37
03	QS Ali 'Imran [03]: 36	Informatif (*kalam khabar*)	Asertif (*assertives*) yang bermakna mengeluh (*complaining*) yang muncul akibat rasa kesedihan, penyesalan dan kekecewaan atas kelahiran bayi yang dikandungnya.	Respons Allah Swt. dalam potongan ayat, *"dan Allah Swt. lebih mengetahui apa yang dilahirkannya itu; dan anak laki-laki tidaklah seperti anak perempuan".*
04	QS Ali 'Imran [03]: 36	Informatif (*kalam khabar*)	Deklaratif (*declarations*) yang berfungsi untuk memberi nama (*naming*) Direktif (*directives*) yang berfungsi untuk memohon (*requesting*).	Respons Allah Swt. Swt. dalam Q.S. Ali 'Imran [03]: 37.
05	QS Ali 'Imran [03]: 37	Interogatif (*kalam insha'*)	Ekspresif, menyatakan keheranan yang dialami oleh Nabi Zakariya ketika melihat rizqi ada di sisi Maryam.	Respons Maryam dalam potongan ayat berikutnya, *"huwa min 'indillah".*
06	QS Ali 'Imran [03]: 37	Informatif (*kalam khabar*)	Perkataan Maryam: Asertif, yang bermakna mengklaim (*claimming*) atas kebenaran proposisi bahwa Allah Swt. pemberi rizqi. Pernyataan Allah Swt.: Direktif (*direktives*) yang berorientasi menasehati (*advising*), yaitu Allah Swt. memberikan nasehat pada Nabi Zakariya as. agar tidak boleh putus asa dalam menjalani hidup tanpa kehadiran seorang anak,	Respons Allah Swt. pada Sayidah Maryam sehingga nantinya beliau dianugerahi seorang anak ajaib. Respons Allah Swt. pada Nabi Zakariya sehingga beliau dianugerahi seorang anak, sekalipun istrinya tua dan mandul.

No.	Nama Surat dan Nomor Ayat	Tindak Tutur		
		Lokusi	Ilokusi	Perlokusi
07	QS Ali 'Imran [03]: 42	Informatif (*kalam khabar*)	Asertif yang bersifat mengklaim (*claiming*) bahwa Maryam bukan perempuan "jahat" seperti tuduhan-tuduhan orang-orang Yahudi dan Nasrani.	Respons Allah Swt. Swt. sekaligus resistensi terhadap tuduhan negatif orang-orang Yahudi dan Nasrani.
08	QS Ali 'Imran [03]: 43	Interogatif (*kalam insha'*)	Asertif yang bersifat mengklaim bahwa Maryam merupakan profil perempuan spiritualis dan asketis.	Respons atau reakasi yang ditunjukkan oleh Maryam terhadap perintah tersebut.
09	QS Maryam [19]: 18	Informatif (*kalam khabar*)	Direktif yang bersifat memberi nasehat (*advising*) berdasarkan penggunaan kalimat bersyarat berupa kata *inkuta taqiyan*.	Respons laki-laki tersebut sebagaimana kisah Q.S. Maryam [19]: 18.
10	QS Maryam [19]: 19	Informatif (*kalam khabar*)	Asertif yang berfungsi mengklaim bahwa dirinya bukan manusia, tetapi pesuruh Allah Swt. Swt. yang akan menganugerahkan seorang anak suci.	Respons Maryam sehingga beliau mempertanyakan proses pemberian anak tersebut pada ayat berikutnya.
11	QS Maryam [19]: 20	Interogatif (*kalam insha'*)	Deklarasi yang berbentuk kepasrahan dan kekaguman atas kekuasaan Allah Swt. dalam menganugerahkan seorang anak.	Respons Malaikat Jibril bahwa Allah Swt. memang berkuasa menciptakan segala sesuatu sesuai dengan ketetapan-Nya, sebagaimana dalam Q.S. Maryam [19]: 21.
12	QS Maryam [19]: 21	Informatif (*kalam khabar*)	Asertif (*assertives*) yang bersifat mengklaim bahwa Allah Swt. berkuasa menciptakan makhluknya dengan berbagai cara sesuai dengan kehendak-Nya. Komisif (*commissives*), yang berfungsi untuk menyatakan janji bahwa akan menjadikan anak yang suci itu menjadi *icon* kesempurnaan kekuasaan Allah Swt.	Respons Maryam as. menerima kenyataan pemberian anak ini dengan sepenuh hati sehingga akhirnya beliau hamil, sebagaimana cerita yang disampaikan pada ayat berikutnya, yaitu Q.S. Maryam [19]: 22.

No.	Nama Surat dan Nomor Ayat	Tindak Tutur		
		Lokusi	Ilokusi	Perlokusi
13	QS al-Anbiyaʻ [66]: 91	Informatif (*kalam khabar*)	Direktif yang berbentuk memerintah (*commanding*) kepada Nabi Muhammad saw. agar menyampaikan kisah berharga ini kepada orang lain bahwa Maryam adalah profil perempuan asketis dan spiritualias.	Respons Rasulullah saw. sehingga kisah tentang kesucian Maryam terungkap dengan jelas di dalam al-Qur'an.
14	QS al-Tahrim [91]: 12	Informatif (*kalam khabar*)	Direktif yang berbentuk nasehat (*advising*) dan pelajaran berharga kepada istri-istri nabi (*ummahat al-mu'minin*).	Respons istri-istri Rasulullah saw. dan perempuan mukmin lainnya terhaap kisah tersebut.
15	QS Maryam [19]: 23	Informatif (*kalam khabar*)	Asertif yang berbentuk mengeluh (*complaining*). Pernyataan tersebut merupakan ekspresi beban psikologis perasaan malu dan ketakutan akan merusak citra positif dirinya.	Respons Allah Swt. untuk membebaskan tuduhan serta opini negatif publik dengan cara menunjukkan keistimewaan bayinya dalam Q.S. Maryam [19]: 29-30.
16	QS Maryam [19]: 24-26	Larangan Perintah (*kalam insha'*)	Direktif (*direktives*) yang berbentuk permemohonan (*requestin*g) dari Isa as. agar Maryam merasa tenang dan larangan bersedih.	Respons Maryam, sebagaimana kisah yang terdapat dalam Q.S. Maryam [19]: 27-30.
17	QS Maryam [19]: 27	Informatif (*kalam khabar*)	Deklarasi (*declarations*) yang berbentuk mengucilkan (*excommunicating*) dari publik kepada Maryam dalam bentuk pertanyaan pengingkaran (*istifham inkari*) terhadap kondisi	Respons Maryam yang dijelaskan nanti pada Q.S. Maryam [19]: 29.

No.	Nama Surat dan Nomor Ayat	Tindak Tutur		
		Lokusi	Ilokusi	Perlokusi
18	QS Maryam [19]: 28	Informatif (*kalam khabar*)	Deklarasi (*declarations*) yang tidak saja berbentuk kalimat mengucilkan (*excommunicating*), tetapi juga menghukum (*sentencing)* dengan cara memberikan kritik pedas (*kalamun jarih wa taqri'*) kepada Maryam sehingga mereka menisbatkan nama sosok Nabi Harun kepadanya.	Respons Maryam kepada mereka, sebagaimana penjelasan nanti dalam Q.S. Maryam [19]: 29.
19	QS Maryam [19]: 29	Interogatif (*kalam insha'*)	Asertif (*assertives*) yang berbentuk mengklaim (*claiming*) penafian atas kemampuan dirinya bisa berkomunikasi dengan anak kecil	Respons bayinya, Isa as. terhadap pengingkaran mereka, sebagaimana disampaikan dalam Q.S. Maryam [19]: 30.
20	QS Maryam [19]: 30-32.	Informatif (*kalam khabar*)	Asertif (*assertives*) berbentuk menyatakan (*stating*) bahwa dirinya hamba Allah Swt., dijadikan sebagai nabi dan diberi Al-Kitab. Direktif yang berbentuk memerintah (*commanding*), yaitu perintah Allah Swt. agar mengerjakan shalat dan menunaikan zakat, berbuat baik kepada ibunya, berperilaku rendah diri.	Respons Isa as. terhadap perintah tersebut sehingga beliau mampu melaksanakannya dengan sempurna.
21	QS Maryam [19]: 33	Informatif (*kalam khabar*)	Direktif yang berbentuk memohon (*requestin*g), yaitu permohonan Isa as. kepada Allah Swt. agar diberikan tiga keselamatan.	Respons Allah Swt. Swt. terhadap Isa as sehingga beliau diselamatkan pada saat kelahirannya, kewafatannya dan kebangkitannya..

C. Pesan Pragmatika Kisah Maryam dalam Al-Qur'an Perspektif Gender

1. Psikologi Kepribadian Maryam

a. Konstruksi Kepribadian

Kepribadian seseorang, dalam kajian Ilmu Psikologi, tidak bisa dilepaskan dari intervensi beberapa faktor. Kepribadian seseorang, dalam satu sisi, bisa dipengaruhi oleh faktor eksistensi internal keluarga, juga tidak bisa dipungkiri keberadaan eksternal lingkungan mempunyai andil yang sangat signifikan, pada sisi yang lain. Eksistensi keluarga dan lingkungan menjadi penyumbang terbesar yang memengaruhi sikap dan perilaku seseorang. Karena itu, dalam kajian Psikologi Kepribadian, dikenal dengan Mazhab Empirisme dan Nativisme.[606]

Kecuali itu, sebagai bentuk *balancing* dari dua mazhab di atas, maka muncul mazhab ketiga yang dikenal dengan istilah Mazhab Konvergensi, yaitu aliran yang menggabungkan dua aliran antara mazhab emprisme dan nativisme. Konvergensi adalah interaksi antara faktor hereditas dan faktor lingkungan dalam proses pemunculan tingkah laku. Menurut aliran ini, hereditas tidak akan berkembang secara wajar apabila tidak diberi rangsangan dari faktor lingkungan. Sebaliknya, rangsangan lingkungan tidak akan membina kepribadian yang ideal tanpa didasari oleh faktor hereditas. Penentuan kepribadian seseorang ditentukan oleh kerja yang integral antara internal (potensi bawaan) maupun potensi eksternal (lingkungan).[607] Dengan demikian, epsitemologi asumsi faktor konvergensi ini merupakan integrasi dan interkoneksi antara aliran empirisme yang berorientasi pada faktor alam dengan aliran nativisme yang beroientasi pada faktor keturunan atau hereditas.

Demikian pula, kehadiran sosok Maryam sebagai pribadi yang berkualitas baik, tentu tidak bisa dilepaskan dari faktor konvergensi.

606 Mazhab Empirisme yaitu suatu aliran yang menitikberatkan pandangannya pada peranan lingkungan sebagai penyebab timbulnya suatu tingkah laku. Pengalaman empiris bagi aliran ini merupakan sumber dari segala kepribadian. Mazhab Nativisme yaitu suatu aliran yang menintikberatkan pandangannya pada peranan hereditas. Kapasitas intelektual seseorang diwarisi sejak lahir. Lihat selangkapnya; Netty Hartati, dkk., *Islam dan Psikologi* (Jakarta: Raja Grafindo, 2004), 171-174. Bandingkan dengan; Sumadi Suryabrata, *Psikologi Pendidikan* (Jakarta: Rajawali, 1989), 185.

607 Hartati, dkk., *Islam dan Psikologi*, 177-178.

Dalam konteks nativisme, Maryam terlahir dalam lingkungan keluarga baik dan terhormat, yaitu putra Imra bin Mathan yang hidup dalam satu kurun waktu yang sama dengan Nabi Zakariyya as. Keduanya menikahi perempuan bersaudara, yaitu Isha dan Hannah, putri Faqudh. Nabi Zakariyya as. menikah dengan perempuan bernama Isha putri Faqudh, sedangkan 'Imran menikah dengan Hannah putri Faqudh.[608] Kedua keluarga tersebut merupakan tipologi keluarga yang baik. Hal ini disebabkan dari keduanya terlahir sosok nabi yang bernama Yahya as., keturunan Zakariyya as. dan terlahir sosok Nabi 'Isa as., sebagai keturunan dari 'Imran bin Mathan. Putra-putra Mathan merupakan kepala suku serta tokoh terkemuka di kalangan Bani Israil.[609]

Berdasarkan potensi geneologi di atas, tentu wajar jika al-Qur'an memposisikan Maryam sebagai sosok istimewa dikarenakan ia terlahir dari keluarga pilihan; keluarga 'Imran bin Mathan yang disandingkan dengan keluarga Ibrahim as. Status mereka sebagai keluarga pilihan, yaitu keluarga Ibrahim as. dan keluarga 'Imran bin Mathan as. dikarenakan mayoritas para nabi utusan Allah Swt. terlahir dari keturunan mereka. Keluarga Ibrahim as., misalnya, melahirkan dua sosok putra bernama Nabi Isma'il as. dan Nabi Ishaq as. Sosok Nabi Isma'il as. melahirkan keturunan sehingga terpilih sosok bernama Muhammad saw. sebagai nabi terakhir, sementara dari Nabi Ishaq melahirkan keturunan yang juga sama-sama menjadi seorang nabi. Nabi Ishaq as. dan anak-anaknya melahirkan sosok nabi seperti Nabi Sulaiman as., Nabi Ayyub as., Nabi Yusuf as., Nabi Musa as. dan Nabi Harun as., sedangkan dari cucu Ishaq as., terlahir sosok Nabi Zakariyya as. yang melahirkan Nabi Yahya as. dan keluarga 'Imran bin Mathan yang melahirkan Maryam sehingga darinya terlahir pula seorang anak laki-laki tanpa ayah yang bernama 'Isa al-Masih.[610]

Bentuk emprisme yang mempunyai kontribusi besar dalam membentuk kepribadian Maryam, yaitu terjadi pada saat pra dan pasca kelahiran. Indikasi ke arah empirisme pra kelahiran yaitu upaya dan

608 al-Razi, *Mafatih al-Ghayb,* Vol. VIII, 202.
609 al-Andalusi, *Tafsir al-Bahr al-Muhit,* Vol. II. 332.
610 Tantawi, *al-Tafsir al-Wasit li al-Qur'an al-Karim,* Vol. II, 85.

komitmen kuat sosok Ibunda Hannah Bint Faqudh memproduksi generasi yang di-*design* menjadi anak yang bervisi spiritualis. Komitmen tersebut ditunjukkan dengan niat tulus Ibunda Hannah yang menazarkan anaknya berkhidmat di Bait al-Maqdis dan ia bercita-cita menjadikan anaknya kelak tumbuh menjadi manusia yang terbebas (*muharraran*) dari segala bentuk hegemoni dimensi keduniaan yang bersifat material.[611] Ibunda Hannah tampil gagah berani dalam suatu komunitas yang senantiasa membanggakan anak-anak sebagai simbol kebahagian, kebanggaan dan kesuksesan keluarga. Artinya, jika komunitas masyarakat ketika itu menganggap anak sebagai investasi material, Ibunda Hannah justru menampilkan visi sebaliknya, yaitu menjadikan anak sebagai investasi spiritual.[612] Dengan demikian, kepribadian Maryam sudah dipersiapkan matang jauh sebelum kelahirannya.

Kecuali itu, faktor nativisme yang membentuk kepribadian Maryam pasca kelahirannya, yaitu kondisi lingkungan pendidikan dalam asuhan tokoh sipritual Nabi Zakariyya as. Keterlibatan Zakariyya as. cukup memberikan andil dan kontribusi yang relatif besar dalam membentuk karakter dan kepribadian Maryam, sebagaimana dikisah dalam Q.S. Ali 'Imran [03]: 37. Potongan ayat *wa kaffalaha Zakariyya* merupakan penjelasan tentang kondisi Maryam kecil yang berada dalam asuhan Nabi Zakariyya as. Pengasuhan di bawah otoritas Nabi Zakariyya as. merupakan hasil undian[613] dan kompetisi yang sportif di antara para tokoh spiritual Bani Israil waktu itu. Kompetisi tersebut diawali dengan proses pemilihan yang begitu rumit setalah Ibunda Hannah mempersembahkan bayi mungilnya di hadapan mereka. Bayi mungil yang bernama Maryam itu menjadi rebutan. Mereka berkompetisi untuk mengasuh dan mendidik Maryam karena mereka sama-sama mengklaim sebagai sesorang yang paling berhak dan punya otoritas untuk melindungi, menjaga, merawat, membesarkan dan mendidik Maryam.

Pengasuhan Maryam berada dalam otoritas Nabi Zakariyya as. disebabkan ia terlahir dalam kondisi yatim.[614] Sosok 'Imran bin Mathan

611 al-Sha'rawi, *Tafsir al-Sha'rawi,* Vol. I. 938.
612 Ibid., Vol. I, 939.
613 Tantawi, *al-Tafsir al-Wasit li al-Qur'an al-Karim,* Vol. II, 90.
614 Ibnu Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim,* Vol. II, 35.

selaku ayahnya telah meninggal dunia sejak Maryam masih berada dalam kandungan. Kecuali itu, otoritas Nabi Zakariyya as. tersebut, selain berkapasitas sebagai suami dari bibi Maryam, juga ia adalah seorang nabi yang tentu saja lebih utama daripada yang lain untuk menjaga dan merawatnya, agar Maryam tumbuh besar dan terdidik dalam lingkungan yang baik.[615] Dengan demikian, pemeliharaan Maryam ditentukan dan diatur langsung oleh Allah Swt. melalui Nabi Zakariyya as.,[616] sehingga dalam kasus undian para tokoh spiritual Bani Israil justru Nabi Zakariyya as. yang menjadi pemenang tunggal, sebagaimana ditegaskan dalam Q.S. Ali 'Imran [3]: 44,[617] agar Maryam tumbuh besar dan mendapatkan pendidikan dalam lingkungan yang baik.

b. Tipologi Kepribadian

Secara psikologis, setiap orang mengadakan orientasi terhadap dunia sekitarnya, tetapi dalam caranya mengadakan orientasi itu orang yang satu berbeda dengan yang lain.[618] Artinya, kepribadian seseorang memiliki cara-cara tersendiri dan orientasi yang berbeda antara individu yang satu dengan individu yang lain dalam berinteraksi dan menghadapi suatu realitas dunia yang ada di sekitarnya. Satu individu, ada yang cenderung memberikan reaksi dan persepsi terhadap realitas lingkungan secara subjektif, tetapi ada pula yang cenderung dihadapinya secara objektif.

Perebdaan orientasi persepsi dan reaksi individu terhadap realitas tersebut, dalam Ilmu Psikologi Kompleks, sebagaimana digagas oleh Carl Gustav Jung (1875-1959), menjadikan tipologi kepribadian manusia terbagi ke dalam tipe kepribadian *exstrovert* dan tipe kepribadian *introvert*.[619] Kedua tipolpgi tersebut, sekalipun bersifat holistik, tentu terdapat pula hubungan yang bersifat kompensatoris.

Kepribadian ekstrovet, yaitu tipologi seseorang yang meresepsi problem dan realitas kehidupan senantias dioreintasikan pada asumsi dan

615 Ibid., Lihat juga; al-Andalusi, *Tafsir al-Bahr al-Muhit,* Vol. III, 121.
616 al-Sha'rawi, *Tafsir al-Sha'rawi,* Vol. I, 944.
617 al-Qurtubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an,* Vol. IV, 70. Lihat juga; Tantawi, *al-Tafsir al-Wasit li al-Qur'an al-Karim,* Vol. II, 90.
618 Suryabrata, *Psikologi Kepribadian*, 161.
619 Jess Feist dan Gregory J. Feist, *Teori Kepribadian*, terj. Handrianto, Vol. I (Jakarta: Salemba Humanika, 2011), 137.

persepsi yang bersifat objektif (*objective oriented*),[620] dengan karakteristik tertentu,[621] seperti suka bekerja sama, sosialis dan akomodatif. Sebaliknya, kepribadian introvet, yaitu tipologi seseorang yang meresepsi problem dan realitas kehidupan senantiasa dioreintasikan pada asumsi dan persepsi yang bersifat subjektif (*subjective oriented*)[622] dengan karakteristik tertentu pula,[623] seperti pemalu, tidak akomodatif, individualis dan pasif.

Dengan demikian, tipologi kepribadian ekstrovet adalah individu yang cenderung bersifat adaptif dan akomodatif terhadap realitas sosial sehingga melahirkan individu yang berwawasan inklusif *(inclusive)*. Kepribadian tipologi introvet cenderung bersifat tidak adaptif dan nonakomodatif terhadap realitas sosial sehingga melahirkan sosok yang berwawasan eksklusif (*exclusive*). Namun demikian, sekalipun kedua tipologi tersebut bersifat holistik dan selalu ada dalam setiap diri individu, bisa saja tipologi tertentu lebih dominan daripada tipologi lainnya.

Berangkat dari tipologi di atas, maka kepribadian Maryam yang diceritakan dalam al-Qur'an termasuk pribadi yang didominasi dengan tipologi yang introvet. Kondisi Maryam yang dikarantina dalam Mihrab oleh Nabi Zakariyya as., tentu mempunyai dampak yang relatif besar terhadap Maryam sehingga membuatnya menjadi tipologi yang introvet. Indikasi ke arah tersebut, misalnya Maryam tidak bisa bersosialisasi dengan publik dan mengadakan *tabayyun* (klarifikasi) dalam kasus kehamilan dirinya. Maryam justru memilih menghindar dari publik dengan cara pergi menjauh ke Bethlehm, Palestina.[624] Tentu saja sebagai pribadi yang introvet, wajar saja jika perasaan malu kepada keluarganya

620 Paul Henry Mussen, *Perkembangan dan Kepribadian Anak* (Jakarta: Arcan, 1994), 54.

621 Karakteristik tipologi ekstrovet yang muncul ke permukaan adalah pribadi yang dikuasai oleh data objektif (*governed by objective data*), fasih bicara (*fluent in speech*), suka bekerja sama (*likes to work with others*), tidak mudah khawatir (*free from worries*), tidak pemalu (*not easily embarrassed*), sosialis (*neglectful of ailments and personal belongings*), mudah menyesuaikan diri dan bisa beradaptasi dengan baik (*flexibel and adaptable*). Lihat selengkapnya; Lester D. Crow and Alice Crow, *Educational Psychology*, (New York: American Book Company, 1958), 189.

622 Mussen, *Perkembangan dan Kepribadian Anak*, 54.

623 Karakteristik pribadi yang introvet adalah terpengaruh pada perasaan subjektif (*more influenced subjective feelings*), kreatif menulis daripada bicara (*better at writing than at speaking*), suka bekerja sendiri (*likes to work alone*), cenderung mudah khawatir (*inclined to worry*), mudah malu (*easily embarrassed*), individualis (*careful of ailments and personal belongings*) dan tidak punya kecerdasan menyesuaikan diri dengan orang lain (*lacking in flexibility*). Lihat selengkapnya; Crow, *Educational Psychology*, 189.

624 al-Shinqiti, *Adwa' al-Bayan fi Idah al-Qur'an bi al-Qur'an,* Vol. III, 390-391.

serta merasa khawatir terjadinya gosip tidak sedap yang mencederai citra positif para leluhurnya lebih mendominasi daripada mencari solusi yang efektif dan efisien. Karena itu, solusi konkret yang dipilih Maryam hanyalah bersifat eskapistis dengan cara pergi menjauh ke Bethlehm agar tidak bisa bertemu publik[625] daripada dihadapi secara objektif, argumentatif dan rasional. Itu sebabnya, juga dalam kasus ketika Maryam pulang kampung dan berhadapan dengan publik, ia diperintahkan oleh Allah Swt. agar memilih puasa diam dan tidak memulai pembicaraan dengan publik sehingga hanya meminta kesediaan 'Isa as. saja yang berbicara dan menjawab tuduhan-tuduhan publik[626] secara argumentatif dan rasional.

Perasaan malu yang mendominasi dalam diri Maryam tidak hanya berhenti seketika itu tetapi, perasaan tersebut terjadi secara kontinu hingga sampai pada detik-detik kontraksi kehamilan. Ekspresi ungkapan, *yalaitani mittu qabla hadha,* merupakan bentuk nyata tipologi introvet Maryam. Pernyataan tersebut hanya semata-mata merupakan ekspresi beban psikologis perasaan malu dan ketakutan akan merusak citra positif dirinya, serta ia tidak ingin publik terjerumus dalam jurang kemaksiatan akibat terlalu tergesa-gesa memberikan vonis hasil anak perzinaan sebelum melakukan validasi data.[627]

Kecuali itu, indikasi tipologi kepribadian introvet Maryam dapat ditemukan dalam kasus pasca kelahiran bayinya. Hal ini disebabkan dalam kisah tersebut, Allah Swt. mendahulukan kalimat perintah "makan dan minum" daripada kalimat perintah "bersenang hatilah" (*fa kuli wa ushrabi wa qarri 'ainan*). Padahal sejatinya, sosok manusia, termasuk hewan, lebih memprioritaskan resistensi terhadap sesuatu yang bersifat desktruktif yang terjadi pada psikis daripada fisik.[628]

Namun demikian, dalam konteks kasus Maryam, rasa lapar dan haus lebih substansial daripada rasa takut sehingga Maryam diperintahkan "makan dan minum" terlebih dahulu, setelah itu ia diperintahkan

625 al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi,* Vol. XVI, 44.
626 al-Zamakhshari, *al-Kashshaf,* Vol. III, 14.
627 al-Mawardi, *al-Nukt wa al-'Uyun,* Vol. III, 364. Lihat juga; al-Qurtubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an,* Vol. XI, 92. Bandingkan dengan: al-Zamakhshari, *al-Kashshaf,* Vol. III, 11.
628 Misalnya dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 155 yang mendahulukan kata *al-khauf* (representasi bentuk destruktif yang terjadi pada psikis) daripada kata *al-ju'* (representasi bentuk desktruktif yang terjadi pada fisik).

"berbahagia". Hal ini disebabkan rasa takutnya telah hilang setelah memperoleh informasi langsung dari Malaikat Jibril tentang pemberian anak yang suci,[629] dalam satu sisi. Sementara pada sisi yang lain, kondisi yang demikian mempertimbangkan tipologi introvet yang lebih berpengaruh terhadap *emotional eating* karena individu dengan tipe kepribadian introvet cenderung mengembangkan emosi negatif dengan cara memperbanyak mengkonsumi makanan.[630]

c. Struktur Kepribadian

Struktur kepribadian seseorang, dalam teori psikoanalisis yang digagas oleh Sigmund Freud, terdiri dari tiga sistem: *das es* (*the id*), yaitu aspek biologis; *das ich* (*the ego*), yaitu aspek psikologis dan *das ueber ich* (*the super ego*), yaitu aspek sosiologis.[631] Eksistensi *id, ego* dan *super ego* tersebut merupakan komponen kejiwaan yang dapat memberikan implikasi besar terhadapa perilaku manusia sebab ketiga komponen tersebut, selain mempunyai prinsip kerja dan dinamika sendiri-sendiri, juga mempunyai relasi sinergis yang tidak bisa dipisahkan dalam memberikan efek terhadap perilaku.

Kepribadian Maryam yang dinarasikan dalam al-Qur'an apabila ditinjau dari teori psikoanalisis di atas juga memperlihatkan dinamika struktur kepribadian yang sama. Karena itu, kisah tersebut memberikan pesan moral bahwa Maryam merupakan sosok manusia yang mempunyai tiga komponen struktur kepribadian meliputi *id, ego* dan *super ego*. Pergulatan ketiga komponen tersebut terdapat dalam kasus kedatangan seorang laki-laki ke tempat ibadahnya Maryam. Kedatangan laki-laki

629 al-Razi, *Mafatih al-Ghayb,* Vol. XXI, 176.

630 Dalam beberapa penelitian dijelaskan bahwa perilaku makan berlebihan dalam mengatasi emosi negatif disebut *emotional eating*. *Emotional eating* merupakan kecenderungan untuk makan berlebihan dalam menanggapi emosi negatif seperti kecemasan atau marah. Individu yang memiliki kecenderungan tinggi terhadap *emotional eating* menunjukkan pola menanggapi tekanan emosional dengan peningkatan nafsu makan dan asupan makanan, terutama untuk makanan manis dan tinggi lemak. Sementara itu, penelitian tersebut menghasilkan kesimpulan bahwa tipe kepribadian *introvert* lebih beresiko mengalami masalah dan gangguan makan disebabkan aspek ketidakstabilan emosi, seperti: merasa rendah diri, cemas dan khawatir. Lihat selengkapnya: Laili Mi'rojul Afifah dan I Sanny Prakosa Wardhana, "Pengaruh Tipe Kepribadian Extrovert-Introvert terhadap Emotiona Eating pada Wanita Desa Awal", *Jurnal Psikologi Klinis dan Kesehatan Mental*, Vol. 04, No. 3 (Desember 2015), 198-205.

631 Suryabrata, *Psikologi Kepribadian,* 125.

tersebut bertujuan memberikan informasi penganugerahan seorang anak laki-laki suci.

Komponen *id* (*das es*) atau aspek biologis yang ada dalam diri Maryam, dapat terlihat dalam kisah Q.S. Maryam [19]: 18, sebagai berikut;

قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا (٨١)

> Maryam berkata: "Sesungguhnya aku berlindung dari pada-Mu kepada Tuhan Yang Maha pemurah, jika kamu seorang yang bertakwa".[632]

Ayat di atas merupakan ekspresi resistensi Maryam terhadap seorang laki-laki yang datang menemui dirinya. Kedatangan lelaki tersebut tentu membuat hati Maryam bingung, gelisah dan galau sebab ia mengira bahwa kehadirannya dalam kondisi yang sepi, dikhawatirkan hanya akan mengancam stabilitas, menggoda dan mengganggunya. Ekpresi kegundahan di atas, menunjukkan bahwa Maryam berada dalam situasi yang serba sulit sehingga tidak ada lagi yang dapat diperbuat kecuali menyampaikan kata perlindungan (*isti'adhah*) dan pertolongan kepada Zat yang *al-Rahman*. Hal ini disebabkan karena ia berada dalam situasi dan kondisi kelemahan dan ketidakberdayaan untuk melakukan suatu tindakan preventif dari segala bentuk kemungkinan ancaman buruk yang akan menimpa dirinya.[633]

Dengan demikian, fenomena kegalauan dan ekspresi meminta pertolongan yang dilakukan oleh Maryam, dalam teori psikoanalisis dapat diidentifikasi sebagai komponen *id*. Komponen ini bertujuan untuk membebaskan seseorang dari ketegangan atau meminimalisir jumlah ketegangan agar menjadi stabil sebab kondisi ketegangan dirasakan sebagai bentuk penderitaan, sedangkan keberadaan pertolongan dari ketegangan dirasakan sebagai bentuk kesenangan.[634] Prinsip kerja komponen *id* hanya didorong oleh satu pertimbangan yaitu mencapai

632 Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 306.
633 al-Samiri, *Lamsat Bayaniyah li Surat al-Qur'an,* Vol. I, 73.
634 Calvin S. Hall, *Freud Seks Obresi Trauma Dan Katarsis*, terj. Dudi Misky (Jakarta: Debapratesa, 1995), 29-30. Lihat juga; Alwisol, *Psikologi Kepribadian* (Malang: UMM Press, 2009), 14-15.

kepuasan bagi keinginan nalurinya, sesuai dengan prinsip kesenangan.[635] Identifikasi kasus resisitensi Maryam terhadap kedatangan laki-laki itu dengan komponen *id* tersebut disebabkan Maryam mengira,[636] bahwa laki-laki yang datang itu adalah orang yang baik sehingga Maryam mengatakan perlindungan kepada Allah Swt. sebagai langkah antisipatif untuk mengingatkan ketakwaan laki-laki tersebut, di satu sisi. Sementara di sisi yang lain, Maryam menduga bahwa laki-laki yang datang itu orang jahat yang bernama Taqiyyun, yaitu seorang yang terkenal pada masa itu sebagai penjahat (*fajir*) yang suka mempermainkan perempuan.[637] Apalagi kedatangannya pada waktu itu tanpa seizin Maryam.

Komponen *ego* (*das ich*) atau aspek psikologis yang terdapat dalam diri Maryam terjadi dalam kisah pertanyaan dirinya perihal proses penganugerahan anak tersbut. Kisah tersebut dinarasikan dalam Q.S. Maryam [19]: 20 sebagai berikut:

قَالَتْ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا (٢٠)

> "Bagaimana akan ada bagiku seorang anak laki-laki, sedang tidak pernah seorang manusia pun menyentuhku dan aku bukan (pula) seorang pezina!.".[638]

Ayat di atas merupakan bentuk komponan *ego* yang terdapat dalam diri Maryam. Komponen *ego* (*das ich*) adalah aspek psikologis kepribadian yang timbul karena kebutuhan organisme memerlukan transaksi dengan kenyataan objektif. *Ego* mengikuti prinsip kenyataan (*reality principle*) yang bersifat rasional-logis dan reaksinya menurut proses sekunder.[639] Dalam konteks "mengikuti prinsip kenyataan (*reality principle*) tersebut", maka wajar saja jika ego Maryam mempersoalkan tentang proses penciptaan bayi mungil tersebut, sebab dilihat dari perspektif sosiologis dan biologis, kelahiran seorang anak harus dilakukan dengan dua cara : pernikahan yang dihalakan oleh agama atau perzinaan yang diharamkan

635 Suryabrata, *Psikologi Kepribadian,* 125.
636 al-Shaukani, *Fath al-Qadir al-Jami' Baina Fanni al-Riwayat wa al-Dirayat min 'Ilmi al-Tafsir,* Vol. IV (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 447. Lihat juga; al-Qinnuji, *Fath al-Bayan fi Maqasid al-Qur'an*, Vol. VIII (Beirut: al-Maktabah al-'Asriyah, 1412), 148.
637 al-Razi, *Mafatih al-Ghaib,* Vol. XXI, 521-522.
638 Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya,* 306.
639 Hartati, dkk., *Islam dan Psikologi,* 143. Lihat juga; Alwisol, *Psikologi Kepribadian*, 14-15.

oleh agama. Berangkat dari realitas ini, Maryam meminta penjelasan secara rasional-logis tentang proses pemberian anak tersebut mengingat kedua cara kelahiran anak yang lumrah terjadi di masyarakat, tidak pernah ia lakukan, bahkan dengan tegas ia menafikan posisi dirinya sebagai perempuan pelacur.[640]

Kecuali itu, tujuan prinsip *ego* adalah mencegah terjadinya ketegangan sampai ditemukan suatu objek yang cocok untuk memuaskan kebutuhan. Karena itu, posisi *ego* disebuat sebagai eksekutif kepribadian karena ia mengontrol tindakan, memilih lingkungan untuk memberi respon, memuaskan insting yang dikehendaki dan berperan sebagai atributor atau pengendali konflik antra *id* dan *super ego*.[641] Indikator yang menunjukkan ke arah tujuan prinsip *ego* adalah penggunaan kalimat *wa lam aku baghiyyan*. Pernyataan tersebut disampaikan Maryam untuk menafikan ketegangan bahwa sejak dulu dirinya bukan seorang perempuan asusila, dan itu akan dipertahankannya hingga masa yang akan datang. Maryam tidak rela jika dicap sebagai pelacur, baik pada saat pertemuannya denga lelaki tersebut (jibril) maupun nanti pada masa yang akan datang.[642]

Posisi *super ego* (das ueber ich) tedapat dalam Q.S. Maryam [19]: 22, sebagai berikut:

فَحَمَلَتْهُ فَانتَبَذَتْ بِهِ مَكَانًا قَصِيًّا (٢٢)

> "Maka Maryam mengandungnya, lalu ia menyisihkan diri dengan kandungannya itu ke tempat yang jauh".[643]

Ayat di atas menjelaskan solusi yang dilakukan oleh Maryam setelah kehamilan dengan cara pergi menjauh ke tempat yang jauh dari kaumnya. Solusi tersebut dilakukan disebabkan ia menyadari sepenuhnya posisi dirinya sebagai keluarga besar geneologi para nabi. Maryam mencoba berupaya menjaga dan mempertahankan citra positif para leluhurnya. Kondisi kehamilan tersebut, membuat Maryam merasa tidak nyaman dan merasa malu kepada keluarganya serta dikhawatirkan memunculkan

640 al-Sha'rawi, *Tafsir al-Sha'rawi*, Vol. I, 5524.
641 Hartati, dkk., *Islam dan Psikologi,* 143.
642 Ibn 'Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir,* Vol. XVI, 23.
643 Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 306.

gosip tidak sedap yang beredar di kalangan kaumnya dan jika itu terjadi berarti telah mencederai citra positif para leluhurnya. Karena itu, ia akhirnya pergi menjauh dari publik sebagai solusi alternatif agar tidak bisa bertemu antara dirinya dengan mereka.[644]

Solusi pergi menjauh yang dilakukan oleh Maryam di atas merupakan bentuk nyata dari struktur kepribadian *super ego*. Sebab posisi aspek ini merupakan aspek sosiologis kepribadian yang mengintegrasikan nilai-nilai moral dan cita-cita luhur. Ia mencerminkan yang ideal bukan riil, mengejar kesempurnaan dan bukan kenikmatan. Perhatian utamanya adalah moral yang bersifat evaluatif. Timbulnya aspek *super ego* ini bersumber dari suara hati (*conscience*) *sehingga* salah-satu fungsinya mendorong *ego* untuk lebih mengejar hal-hal yang moralitas daripada realistik yang bersifat kesempurnaan.[645] Artinya, Maryam memilih menjaga dan merawat kehamilannya dengan cara pergi menjauh dari publik dalam rangka menghindari konflik fisik dengan masyarakat sehingga anak yang dikandungnya dapat terlahir dengan sempurna.

2. Pemberian Identitas Maryam: Akses Resistensi terhadap Tradisi Misoginis

Labelisasi nama "Maryam" yang diberikan oleh Ibunda Hannah dikisahkan dalam potongan ayat Q.S. Ali 'Imran (03): 36, sebagaimana berikut;

وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ (٦٣)

"Sesungguhnya aku telah menamai dia Maryam dan aku mohon perlindungan untuknya serta anak-anak keturunannya kepada (pemeliharaan) Engkau daripada setan yang terkutuk."

Dalam kitab-kitab tafsir konvensional serta riset ilmiyah lainnya bahwa ayat di atas merupakan bentuk kalimat informatif dari Hannah Binta Faqudz tentang pemberian nama kepada bayi yang baru saja dilahirkan dengan nama "Maryam" *(inni sammaituha Maryam)* serta

644 al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi,* Vol. XVI, 44.
645 Agus Sujanto dkk, *Psikologi Kepribadian* (Jakarta: Bumi Aksara, 1997), 61-62. Lihat juga; Hartati, dkk., *Islam dan Psikologi,* 143.

permohonan *(requesting)* agar bayi tersebut serta keturunannya kelak dilindungi dari godaan syetan.

Berbeda dengan pemahaman di atas, dengan menggunakan kajian pragmatik-implikatur, penulis justru ingin memberikan pemahaman perspektif baru bahwa ayat di atas merupakan bentuk kalimat deklaratif yang disampaikan oleh Ibunda Hannah yang ingin membentur tradisi Patriarkhis yang bersifat misoginis. Tradisi kebencian seorang suami terhadap anak telah menghegemoni masyarakat kala itu. Karena itu, pada saat yang sama, Ibunda Hannah tampil dengan tegas memberi nama sendiri kepada bayi perempuannya dengan sebutan Maryam, sebagai bukti resepsi ketulusan atas kehadiran bayi tersebut. Ibunda Hannah menunjukkan pada publik bahwa sekalipun bayi yang dilahirkannya berjenis kelamin perempuan, beliau tetap optimis menatap masa depan anaknya dengan tegas menyakatan, *"inni samituha maryam".*

3. Berkhidmat di Bait Al-Maqdis: Akses Teologis-Edukatif

Nazar Ibunda Hannah yang ingin menginvestasikan anak untuk berkhidmat di Baitul Maqdis yang dikisahkan dalam Q.S. Ali 'Imran (03): 35 kini benar-benar diterima oleh Allah Swt. Terkabulnya nazar tersebut dijelaskan dalam Q.S. Ali 'Imran (03): 37, sebagaimana firman Allah Swt. berikut ini;

فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنۢبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا

> "Maka Tuhannya menerimanya (sebagai nazar) dengan penerimaan yang baik, dan mendidiknya dengan pendidikan yang baik, serta Allah Swt. menjadikan Zakariyya sebagai pengasuhnya".

Ayat di atas jika dipahami dengan menggunakan pendekatan yang berbasis pada kajian gramatikal, menunjukkan bahwa bayi yang dinazarkan oleh Ibunda Hannah telah diterima di sisi Allah Swt. dengan penuh kerelaan serta dengan senang hati, sekalipun bayi yang dilahirkannya berjenis kelamin perempuan yang dalam tradisi masyarakat waktu itu tidak bisa diterima menjadi sosok yang berkhidmat di Batul Maqdis, kecuali seorang laki-laki.

Kecuali itu, dengan menggunakan kajian pragmatik, penulis merekonstruksi pemahaman sebelumnya bahwa ideal moral yang dituju oleh ayat ini memberikan pelajaran berharga bahwa posisi perempuan setara *(equal)* dengan posisi laki-laki untuk memperoleh akses seluas-luasnya dalam bidang pemberdayaan pendidikan. Pemahaman pragmatik seperti ini disebabkan ayat di atas menggunakan kata "nabatan (tumbuhan)" yang dianalogikan dengan tumbuh dan berkembangnya manusia dalam bidang pendidikan. Dengan demikian, potongan ayat di atas merupakan kritik terhadap konstruk masyarakat kala itu yang menempatkan posisi perempuan hanya berada dalam wilayah privat *an-sich*, semisal sumur dapur dan kasur.

4. Nilai Superioritas Maryam: Akses Spiritual di Wilayah Publik

Setelah Allah Swt. menguraikan karakteristik dan hak superioritas khusus yang diberikan pada Maryam dalam Q.S. Ali 'Imran (03): 42, maka pada Q.S. Ali 'Imran (03): 43 Allah Swt. menjelaskan kewajiban yang harus dikerjakannya, sebagaimana dinarasikan dalam ayat berikut:

يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ (٣٤)

"Hai Maryam, taatlah kepada Tuhanmu, sujud dan rukuklah bersama orang-orang yang rukuk.

Ayat di atas jika dipahami secara tekstual-gramatikal, sebagaimana disampaikan oleh para mufasir, maka potongan kalimat *uqnuti wa usjudi* merupakan bentuk perintah mengerjakan shalat secara individual atau sendirian, sedangkan bentuk kalimat *wa irka'i ma'a al-raki'in* merupakan perintah melaksanakan shalat secara kolektif atau berjemaah.

Berbeda dengan pemahaman di atas, dengan menggunakan teori pragmatik, penulis memberikan nuansa pemahaman baru bahwa ayat ini menunjukkan superioritas Maryam sehingga ia diberikan legislasi untuk melaksanakan shalat berjemaah, sebab posisi Maryam dihitung setara dengan posisi laki-laki mengingat kesempurnaan dan kelebihan yang dimilikinya. Itulah sebabnya mengapa dalam konteks ayat ini, kalimat *wa irka'i ma'a al-raki'in* diekspresikan dengan menggunakan redaksi yang berbentuk maskulin *(ma'a al-raki'in)*, bukan berbentuk feminin *(ma'a al-*

raki'at). Dengan demikian, ayat di atas merupakan bukti nyata bahwa dahulu pada masa Bani Israil, sudah terdapat seorang perempuan yang diberikan kebebasan untuk terlibat aktif ke dunia publik melaksanakan shalat berjemaah secara kolektif. Artinya, akses kepada perempuan terlibat aktif di dunia publik, *kran* kebebasannya sudah dibuka seluas-luasnya.

5. Dialog Maryam dan Jibril: Akses Resistensi terhadap Pelecehan Seksual

Kisah ini dimulai dari sikap kehawatiran dan ketakutan yang dialami oleh Maryam ketika beliau melihat seorang lelaki datang menemui dirinya di tempat yang sepi. Ketakutan tersebut dikisahkan dalam Q.S. Maryam (19) ayat 18, sebagai berikut:

قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَٰنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا (٨١) قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا (٩١) قَالَتْ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا (٠٢)

"Maryam berkata: "Sesungguhnya aku berlindung dari pada-Mu kepada Tuhan Yang Maha pemurah, jika kamu seorang yang bertakwa." Ia (Jibril) berkata: "Sesungguhnya aku ini hanyalah seorang utusan Tuhanmu, untuk memberimu seorang anak laki-laki yang suci." Maryam berkata: "Bagaimana akan ada bagiku seorang anak laki-laki, sedang tidak pernah seorang manusia pun menyentuhku dan aku bukan (pula) seorang pezina!".

Ayat di atas, jika dipahami secara tekstual-gramatikal, maka yang tampak ke permukaan adalah kisah kedatangan Malaikat Jibril yang hendak memberikan seorang bayi kepada Maryam. Namun pemberian itu justru membuat hati Maryam gundah mengingat posisi dirinya sebagai perempuan yang tidak bersuami. Karena itu, wajar jika kemudian Maryam mempertanyakan cara pemberian tersebut dengan kalimat, "Bagaimana mungkin saya punya seorang anak, sedangkan saya tidak pernah disentuh oleh seorang laki-laki".

Pemahaman yang demikian disebabkan hanya berbasis pada pembacaan gramatikal. Karena itu, penulis hendak menghadirkan pemahaman baru bahwa ayat di atas menunjukkan perlawanan sosok perempuan terhadap pelecehan seksual. Indikator ke arah tersebut

ditunjukkan oleh Maryam dengan tiga bentuk. *Pertama*, pernyataan *"qalat inni a'udzu bi al-Rahmani"* merupakan bentuk konsistensi Maryam untuk selalu berada dalam perlindungan dan pengawasan Allah Swt. *Kedua*, pertanyaan *"anna yakunu li ghulamun"* merupakan bentuk kegigihan Maryam membela dirinya serta mempertanyakan proses pemberian anak. *Ketiga*, pernyataan *"wa lam aku baghiyyan"* merupakan bentuk representasi perempuan yang tegas, lugas dan tidak mudah terbawa arus godaan dan rayuan yang datang bertubi-tubi dari seorang laki-laki. Pernyataan tersebut disampaikan Maryam untuk menafikan bahwa sejak dulu dirinya bukan seorang perempuan asusila, dan itu akan dipertahankannya hingga masa yang akan datang. Beliau tidak rela jika dicap sebagai pelacur, baik pada saat pertemuannya denga Jibril maupun nanti pada masa yang akan datang. Dengan demikian, Sayyidah Maryam dalam konteks ini dijadikan sebagai representasi dan simbol perlawanan kaum perempuan terhadap segala bentuk pelecehan seksual yang terjadi dalam dunia perempuan.

6. Menggoyangkan Pohon Kurma: Upaya Preventif Gizi Buruk

Kisah ini disajikan dalam bentuk kalimat larangan bersedih dan perintah menggoyangkan pohon kurma dalam Q.S. Maryam (19): 25, sebagai berikut:

وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا (٢٥

> "Dan goyanglah pangkal pohon kurma itu ke arahmu, niscaya pohon itu akan menggugurkan buah kurma yang masak kepada-Mu".

Ayat di atas dalam buku ini dipahami bahwa perintah menggoyangkan pohon kurma kering kepada Maryam, selain merepresentasikan tanggung jawab seorang ibu yang harus bekerja keras, tidak emosional, sabar dan tabah, juga yang sangat signifikan dalam unsur feminisme adalah tanggung jawab seorang ibu dalam memberikan rasa aman dan nyaman buat bayi yang baru saja dilahirkannya sehingga tidak mati kelaparan akibat gizi buruk yang dideritanya. Indikator upaya yang dilakukan Maryam tersebut disebabkan pada saat proses persalinan, ia lakukan sendiri tanpa ada orang lain yang membantunya.

7. Etika Tawakal: Upaya Integrasi Ikhtiar dan Doa

Konsep tawakal dalam Islam sebagai bentuk *balancing* antara ikhtiar dan doa. Sebab tawakal merupakan bentuk penyerahan segala urusan secara totalitas kepada kententuan Allah Swt. Posisi seorang hamba, sejatinya harus memahami dan menyadari bahwa segala ketentuan dan pengaturan Allah Swt. tentu lebih baik dari idealisme dan keinginan dirinya. Karena itu, al-Qur'an tidak henti-hentinya memerintahkan pada seseorang agar punya sikap tawakal atas segala urusan, sebagaiamana dalam Q.S. al-al-Talaq [65]: 3, Q.S. al-Naml [27]: 79 dan Q.S. al-Ma'idah [05]: 23.

Namun demikian, persoalan yang muncul adalah mengapa dalam konteks kisah Maryam, ia justru diperintahkan untuk menggoyangkan pohon kurma agar buahnya berjatuhan sehingga ia bisa mengkonsumsinya. Fisik Maryam dalam kondisi lemah dan tidak berdaya disebabkan stamina telah terkuras akibat proses kelahiran. Kisah tersebut diabadikan dalam Q.S. Maryam [19]: 25.

Perintah menggoyangkan pohon kurma dalam kondisi ketidakberdayaan tersebut disebabkan Sayyidah Marayam dalam kondisi mempunyai relasi dan hubungan emosional dengan yang lain, yaitu relasi kebahagiaan atas kelahiran anaknya. Berbeda dengan kondisi Maryam sewaktu menyendiri dan konsentrasi beribadah dalam mihrab di bawah asuhan Nabi Zakariya, maka dalam konteks yang demikian, Maryam diberikan aneka makanan tanpa harus berjuang dan bekerja keras,[646] sebagaimana kisah dalam Q.S. Ali 'Imran [03]: 37 debab kondisi dirinya dalam mihrab tersebut tidak mempunyai relasi sosial dan berinteraski dengan yang lain, kecuali dengan Allah Swt. semata.

Dengan demikian, ayat tersebut menunjukkan adanya ideal moral bahwa seseorang dituntut untuk berusaha dan bekerja keras sekalipun kondisi fisiknya lemah dan tidak berdaya. Pesan moral ini, bukan berarti mencederai dan menafikan posisi tawakal kepada Allah Swt. bahwa rezeki seseorang berada dalam jaminan dan tanggungan-Nya. Keberadaan tawakal punya peran yang cukup besar, utamanya ketika mengalami

646 Muhammad bin Abdullah Ibn al-'Arabi, *Ahkam al-Qur'an,* Vol. III (Beirut: Dar al-Kutb al-'Ilmiyah, 1424), 249.

kegagalan agar membangun pola pikir optimis sehingga tidak terjatuh dalam jurang kekecewaan yang berakhir pada rasa putus asa. Demikian pula, tuntutan untuk berjuang dan bekerja keras, seseorang tidak terperosok dalam dunia kemalasan sehingga berimplikasi pada sikap pesimisme menatap masa depan.

8. Buah Kurma: Asupan Gizi Manis Perempuan Hamil dan Melahirkan

Kisah Maryam dalam al-Qur'an, utamanya kasus proses persalinan Maryam dalam Q.S. Maryam [19]: 25-26 yang diperintahkan untuk minum air dan mengkonsumi buah kurma menunjukkan pesan filosofis bahwa makanan yang paling tepat untuk dikonsumi oleh wanita yang baru melahirkan adalah buah kurma basah atau kurma yang matang.[647] Hal ini disebabkan buah kurma merupakan asupan makanan yang dapat membantu mengembalikan dan memeperkuat stamina perempuan yang telah terkuras pada saat kelahiran.

Bagi perempuan hamil, buah kurma mempunyai kontribusi yang sangat signifikan sebab dalam buah tersebut mengandung suatu materi yang dapat memperkuat otot rahim, terutama pada bulan terakhir kehamilan sehingga bisa mempermudah persalinan dalam satu sisi, dan dapat mengurangi kuantitas pendarahan pasca melahirkan, pada sisi yang lain. Kecuali itu, buah kurma mempunyai prosentase kadar gula tinggi yang mudah dikunyah dan diisap. Sebagaimana diketahu bersama, kadar gula tersebut merupakan sumber kekuatan mendasar dalam memberikan asupan makanan yang tinggi kepada otot. Sementara otot rahim termasuk otot yang paling besar di tubuh manusia yang bekerja secara periodik pada saat kelahiran.[648]

Kecuali itu, buah kurma halus berfungsi untuk membersihkan usus. Karena itu, buah kurma bisa membantu mempermudah proses kelahiran, sebab usus yang keras atau kasar yang dipenuhi oleh kotoran dapat menghalangi gerakan rahim dan menyembelitnya. Dengan cara yang

647 al-Qurtubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an,* Vol. XI, 94-96.

648 al-Sharqawi, *al-Mar'at fi al-Qasas al-Qur'ani,* Vol. I, 745. Lihat juga selangkapnya; 'Abd al-Hamid Diyab, *Ma'a al-Tibb fi al-Qur'an* (Beirut: Mu'asasah 'Ulum al-Qur'an, 1984), 28-29. Lihat juga; Ibn al-Qayyim al-Jauziyah, *al-Tibb al-Nabawi* (Beirut: Dar al-Kutb al-'Ilmiyah, 1983), 240.

demikian, para dokter anak dan kandungan berusaha memberikan buah kurma pada wanita hamil ketika pertama kali terjadi kontraksi sebagai alat yang dapat melindungi vagina.[649] Selain itu, buah kurma juga berfungsi dapat menekan dan menurunkan darah pada masa kehamilan dalam rentang waktu yang relatif lama, kemudian bisa kembali lagi seperti semula sehingga dapat meminimalisir pendarahan pada saat kelahiran.[650]

Demikianlah signifikansi asupan buah kurma bagi perempuan hamil dan melahirkan perspektif medis. Namun persoalan yang muncul kemudian adalah bagaimana jika dalam kondisi tertentu tidak ada buah kurma, maka ahli kebidanan menyarankan agar minum air dan mengkonsumi gula pada saat kontraksi persalinan.[651] Keputusan mengkonsumsi gula tersebut, tentu selain berdasarkan hasil "ijtihad riset", juga yang tak kalah pentingnya dalam konteks kajian pragmatik adalah implikatur atau ideal moral dari ayat Q.S. Maryam [19]: 25-26. Ayat tersebut secara tekstual turun dalam konteks geografis yang banyak ditumbuhi pohon kurma. Karena itu, seandainya ayat tersebut diturunkan dalam konteks geografis yang banyak ditumbuhi buah Apel, seperti kota Malang, Jawa Timur, tentu al-Qur'an memerintahkan Sayyidah Maryam agar mengkonsumi buah Apel. Sebab yang target yang dituju al-Qur'an, bukan pada buah kurma-nya, tetapi rasa manis yang terdapat dalam buah tersebut. Dengan demikian, implikatur ayat tersebut menunjukkan bahwa mengkonsumsi apa pun saja yang mempunyai "rasa manis" merupakan asupan gizi yang paling baik bagi permpuan hamil dan melahirkan.

9. Konsep *Single Parent* dan *Parenting*

Pesan keagamaan yang terdapat dalam kisah Maryam ini berupa konsep *single parent*, yaitu keluarga tunggal yang hanya terdiri dari ibu atau ayah saja yang disebabkan adanya perceraian atau salah-satunya meninggal dunia sehingga seluruh tugas dan tanggung jawab dibebankan kepada yang ditinggalkan.[652] Kisah Ibunda Hannah yang melahirkan dan memberikan nama sendiri terhadap anaknya merupakan indikasi konkret

649 al-Mutakhasisin, *al-Mawsu'ah al-Qur'aniyyah al-Mutakhasisah,* Vol. I, 710.
650 al-Sharqawi, *al-Mar'at fi al-Qasas al-Qur'ani,* Vol. I, 745.
651 al-Sharqawi, *al-Mar'at fi al-Qasas al-Qur'ani,* Vol. I, 745.
652 Mappiare Andy, *Psikologi Orang Dewasa* (Surabaya: Usaha Nasioal, 1993), 211.

pesan keagamaan tentang *single parent*, sebagaimana terungkap dalam Q.S. Ali 'Imran [03]: 36.

Kisah dalam ayat ini menunjukkan pesan keagamaan bahwa tugas *single parent* tidak hanya berfungsi memberikan hal-hal yang bersifat material-fungsional, tetapi juga yang tidak kalah penting adalah berupa pemberian immaterial-spiritual, sebagaimana Ibunda Hannah yang memberikan nama sendiri pada bayi yang baru saja dilahirkan dengan sebutan Maryam, sebagai bukti resepsi ketulusan atas kehadiran bayi tersebut. Hannah menunjukkan pada publik bahwa sekalipun bayi yang dilahirkannya berjenis kelamin perempuan, ia tetap optimis menatap masa depan anaknya serta dengan tegas menyatakan *inni sammaytuha Maryam,* sekaligus meminta agar Maryam serta keturunannya kelak terlindungi dari gangguan setan.

Konsep *single parent* yang bisa diambil dalam al-Qur'an tidak saja dari kisah perjalanan Ibunda Hannah Binta Faqud yang melahirkan, merawat dan membesarkan Maryam sendirian, tetapi juga pelajaran tersebut juga ditampilkkan dalam kisah perjalanan Maryam yang melahirkan Isa as. Kisah yang terdapat dalam Q.S. Maryam [19]: 22-23 melukisakan bahwa pada saat terjadi kontraksi kehamilan, Maryam merintih dan meronta-ronta bersandar dibawah pangkal pohon kurma sendirian, tanpa di dampingi siapapun. Begitu pula, kisah yang dideskripsikan dalam Q.S. Maryam [19]: 25 bahwa sekalipun dalam kondisi fisik yang lemah dan tidak berdapaya pasca melahirkan, Maryam berusaha bangkit mengerahkan segala daya dan upaya untuk menggoyangkan pohon kurma agar buahnya berjatuhan. Dengan demikian, sebagai ibu yang *single parent*, Maryam menunjukkan rasa tanggung yang begitu besar untuk memberikan rasa aman nyaman buat bayi yang baru saja dilahirkan. Upaya menggoyang pohon kurma merupakan bukti nyata bahwa seorang ibu harus berani berjuang agar bayi yang dilahikran dijaga dan dirawat agar bayinya tidak mati akibat gizi buruk atau kelaparan.

Selain pesan-pesan *single parent*, kisah Maryam juga memuat pesan pola *parenting* (pengasuhan), sebagaimana dikisahkan dalam Q.S. Ali

'Imran [03]: 37. Kisah yang terdapat dalam ayat tersebut menjelaskan bahwa Nabi Zakariyya as. mempertanyakan keberadaan rezeki di dekat Maryam yang ada dalam mihrab. Pesan keagamaan yang terdapat dalam ayat ini merupakan pelajaran kepada bapak, para wali atau pengasuh anak agar senantiasa mempertanyakan keberadaan barang-barang di rumah yang sebelumnya tidak ada. Hal ini dilakukan sebagai langkah antisipatif supaya tidak membiarkan anak-anak punya kesempatan menjadi pencuri.[653]

Dengan demikian, Maryam merupakan seorang anak yang tumbuh dan berkembang dibawah asuhan sosok Nabi Zakariyya as. Kehadiran Nabi Zakariya as. dalam konteks kisah ini merupakan potret tokoh yang mengusung pesan-pesan *parenting,* seakligus sebagai orangtua yang bertugas untuk melakukan *monitoring* dan *mentoring*[654] dengan tipe pola pengasuhan demokratis,[655] sehingga kehadrian orangtua asuh tidak menjadi beban psikologis bagi anak-anak asuhannya.

653 al-Sha'rawi, *Tafsir al-Sha'rawi,* Vol. III, 10050.

654 Terdapat lima tugas *parenting*, yaitu; *Pertama*, tugas responding (menanggapi anak secara tepat). *Kedua*, tugas *preventing* (mencegah munculnya perilaku berisiko). *Ketiga*, tugas *monitoring* (mengawasi interaksi anak dengan lingkungan sosialnya). *Keempat*, tugas *mentoring* (mendukung dan menumbuhkan perilaku yang dikehendaki). *Kelima*, tugas *modelling* (menjadikan diri kita sebagai contoh positif dan konsisten). Lihat selengkapnya; R. Rachmy Diana, "Setiap Anak Cerdas, Setiap Anak Kreatif; Menghidupkan Keberbakatan dan Kreativitas Anak", *Jurnal Psikologi Universitas Diponegoro*, Vol. 3, No. 2 (Desember, 2006), 35-36.

655 Tipologi Pola pengasuhan terbagi menjadi tiga; *Pertama*, pengasuhan otoriter. *Kedua*, pengasuhan demokratis. *Ketiga*, pengasuhan permisif. *Keempat*, pengasuhan situasional. Lihat selengkapnya; Agoes Dariyo, *Psikologi Perkembangan Remaja* (Bogor: Ghalia Indonesia, 2004), 97.

BAB V
PENUTUP

A. Kesimpulan

Setelah penulis melakukan deskripsi dan analisis data kisah Maryam dalam al-Qur'an dengan kajian pragmatik, maka dapat ditarik beberapa kesimpulan sebagai berikut:

1. Unsur-unsur intrinsik kisah Maryam dalam al-Qur'an meliputi tema, plot, penokohan, *setting* dan gaya bahasa, sementara unsur ekstrinsiknya berupa kondisi sosial dan geografis masyarakat Makkah dan Madinah. Kedua unsur tersebut tidak jauh berbeda dengan kisah-kisah lainnya dalam al-Qur'an. Hanya saja, kisah Maryam yang dinarasikan dalam al-Qur'an merupakan kisah yang penuh dengan nuansa konteks.

2. Eksplorasi pemahaman kisah Maryam dalam al-Qur'an perspektif pragmatik, di antaranya sebagai berikut. *Pertama*, orientasi pada *appropriateness in meaning* (ketepatan isi). Orientasi ini, jika dilihat dari kategorisasi Makkiyyah-Madaniyyah perspektif Nasr Hamid, termasuk kategori realitas, yaitu perpindahan realitas dari tahap penyadaran dan peringatan (*al-indhar*) pada fase Makkah menuju realitas tahap pembentukan dan pemberian ajaran (*al-risalah*) pada fase Madinah. Karena itu, potongan ayat yang diekspresikan Malaikat Jibril dengan kalimat *qala rabbuki huwa 'alayya hayyin* dalam Q.S. Maryam [19]: 20 yang berbentuk penyadaran dan peringatan (*al-indhar*) pada fase Makkah mengalami perubahan redaksi pada fase Madinah menjadi bentuk pemberian ajaran (*al-risalah*) yang diekspresikan dengan kalimat *qala kadhaliki Allahu*

yakhluqu ma yasha' dalam Q.S. Ali 'Imran [03]: 47. Demikian pula, potongan kalimat *wa kana amran maqdiyyan* yang terdapat dalam Q.S. Maryam [19]: 21 pada fase Makkah yang berbentuk penyadaran dan peringatan (*al-indhar*) juga mengalami perubahan redaksi menjadi bentuk pemberian ajaran (*al-risalah*) pada fase Madinah yang diekspresikan dengan kalimat *idha qada amran fa innama yaqulu lahu kun fayakun* di akhir Q.S. Ali 'Imran [03]: 47. *Kedua*, orientasi *appropriateness in form* (ketepatan bentuk). Orientasi ini, dalam ketegorisasi Makkiyah-Madaniyyah Nasr Hamid termasuk kategorisasi teks, yaitu penggunaan gaya bahasa (*al-uslub*) berupa sajak berbentuk redaksi pendek serta mempertahankan *fasilah* yang berrima dan berirama pada fase Makkah menuju redaksi panjang berbentuk prosa pada fase Madinah. Karena itu, penambahan redaksi *wa lam aku baghiyyan* dan penggunaan kalimat *wa kana amran maqdiyyan* di akhir ayat Q.S. Maryam [19]: 20-21 pada fase Makkah merupakan bentuk akomodasi gaya bahasa sajak yang singkat (*ijaz*) yang mempertahankan *fasilah* dari rima dan irama yang sama. Sementara pada fase Madinah, al-Qur'an mengubah gaya penyampaiannya menjadi uraian panjang (*itnab*) sehingga kisah jawaban Malaikat Jibril yang terdapat dalam Q.S. Ali 'Imran [03]: 47 mengalami perubahan redaksi yang diekspresikan dengan kalimat *kadhaliki Allahu yakhluqu ma yasha' idha qada amran fa innama yaqulu lahu kun fayakun* mengingat al-Qur'an tidak lagi berhadapan dengan komunitas Makkah yang ahli sastra yang membangkang dakwah Rasulullah saw.

3. Pesan-pesan pragmatika kisah Maryam dalam al-Qur'an perspektif Gender adalah meliputi; *Pertama*, psikologi kepribadian Maryam yang introvet. Kondisi Maryam yang dikarantina dalam Mihrab oleh Nabi Zakariyya as. tentu mempunyai dampak yang relatif besar terhadap Maryam sehingga membuatnya menjadi tipologi yang introvet. *Kedua*, pesan pragmatik perspektif gender bahwa bayi mungil yang diberi nama Maryam yang terdapat dalam potongan ayat Q.S. Ali 'Imran (03): 36, merupakan bentuk akses perlawanan terhadap tradisi misoginis. *Ketiga*, pesan pragmatik perspektif gender

bahwa Maryam berkhidmat di Bait al-Maqdis yang terdapat dalam Q.S. Ali 'Imran (03): 35, merupakan akses teologis-edukatif terhadap perempuan. *Keempat*, pesan pragmatik yang terdapat dalam Q.S. Ali 'Imran (03): 42, merupakan akses spiritual di wilayah publik terhadap perempuan. *Kelima*, pesan pragmatik dalam kisah dialog Maryam dan Jibril pada Q.S. Maryam (19); 18, merupakan bentuk ajaran moral perlawanan perempuan terhadap pelecehan seksual. *Keenam*, pesan pragmatik dalam kisah larangan bersedih dan perintah menggoyangkan pohon kurma dalam Q.S. Maryam (19): 25 merupakan upaya pencegahan gizi buruk yang dilakukan oleh perempuan. *Keenam*, pesan pragmatik perspektif gender yang dilukiskan dalam Q.S. Ali 'Imran [03]: 36 dan Q.S. Maryam [19]: 22-26 merupakan bentuk konsep *single parent* dan *parenting* dalam keluarga.

B. Implikasi Teoritik

Berdasarkan hasil kesimpulan di atas dapat dipahami bahwa disertasi ini memiliki implikasi teori sebagai berikut:

1. Menyempurnakan teori ilmu balaghah klasik, terutama dalam teori ilmu *al-ma'ani* yang hanya mengklasifikasikan kalimat atau komunikasi menjadi dua bagian, yaitu *kalam khabari* dan *insha'i*.[656] Pembagian komunikasi tersebut cenderung bersifat parsialistik sebab tidak ada ruang khusus yang membahas bagaimana efek, respons atau reaksi yang timbul dari mitra tutur setelah mendapat informasi (*kalam khabari*) atau perintah (*kalam insha'i*) dari penutur. Sementara pemahaman terhadap posisi reaksi atau respons dari mitra tutur merupakan hal yang urgen dalam suatu komunikasi apakah ia menerima atau menolak, serta juga bermanfaat dalam menentukan seberapa efektif kalimat tersebut digunakan.

   Kecuali itu, respons atau reaksi penutur juga menjadi instrumen dalam menentukan maksud suatu kalimat. Artinya, suatu komunikasi dapat dimengerti bahwa kalimat tersebut dimaksudkan

656 Ahmad al-Hashimi, *Jawahir al-Balaghah fi al-Ma'ani wa al-Bayan wa al-Badi'* (Beirut: Dar al-Fikr, 1414), 39-46.

sebagai bentuk informasi, perintah, larangan, pujian dan hinaan apabila terdapat suatu reaksi atau respons dari mitra tutur. Fenomena yang demikian tidak mendapat porsi yang siginfikan dalam Ilmu Balaghah klasik sehingga kita –sebagai konsumen al-Qur'an– cenderung hanya menerima secara instan dari Ilmu Balaghah klasik. Karena itu, teori tindak tutur dalam kajian ilmu pragmatik, khususnya teori tindak tutur *perlokusi* menjadi instrumen baru dalam menentukan maksud suatu kalimat, sebab posisi *perlokusi* merupakan kajian yang membahas tentang efek atau reaksi yang timbul dari mitra tutur.

Dengan demikian, implikasi teoritik buku ini adalah menambah teori Ilmu Balaghah klasik, terutama dalam teori ilmu *al-ma'ani* yang hanya mengklasifikasikan bentuk komunikasi menjadi dua bagian, yaitu *kalam khabar* (informatif) dan *insha'*(non informatif) menjadi tiga teori, yaitu *kalam khabari* (informatif) yang setara dengan tindak tutur lokusi, *kalam isnya'i* (non informatif) yang setara dengan tindak tutur ilokusi dan *kalam ijabi* (respon-reaktif) yang setara dengan tindak tutur perlokusi. Penambahan teori ini berarti menunjukkan adanya upaya bentuk rekonstruksi terhadap Ilmu Balaghah klasik. Upaya rekonstruksi, bahkan kritik terhadap Ilmu Balagah klasik jauh sebelumnya juga telah dilakukan oleh intelektual muslim, seperti Ahmad Shayib,[657] guru besar di Universitas Cairo dan Husein Aziz,[658] guru besar ilmu balaghah di UIN Sunan Ampel Surabaya.

Berdasarkan fenomena di atas, pemahaman terhadap ayat Q.S. Ali 'Imran [03]: 36, "Ya Tuhanku, Sesungguhnya aku melahirkannya

657 Klasifikasi ilmu *al-bayan*, ilmu *al-ma'ani* dan ilmu *al-badi'* dalam kajian ilmu Balagah menurut Ahmad al-Shayib, tidak bisa mengakomodir semua persoalan ilmu balagah. Karena itu, lanjutnya, topik-topik ilmu balagah seharusnya dikembalikan pada karakteristiknya yang paling penting, yaitu *mutabaqah al-kalam li muqtada al-hal* (kesesuaian ucapan dengan tuntutan keadaan atau konteks). Lihat selengkapnya; Ahmad al-Shayib, al-Uslub; *Dirasat Balagiyyat Tahliliyyat li Usul al-Asalib al-Adabiyyat* (Kairo: Maktabah al-Nahdat al-Misriyyah, 1990), 36-37.

658 Klasifikasi ilmu *al-bayan*, ilmu *al-ma'ani* dan ilmu *al-badi'*, dalam pandanganya, masing-masing menyisakan problem kontradiksi teori. Kajian seputar ilmu *al-bayan*, utamanya teori tentang *tashbih* dinilai kontradiksi dengan al-Qur'an sebab dalam kajian ilmu Balagah klasik bahwa *tashbih* yang tidak disebutkan sarana perbandingan dan titik persamaannya lebih kuat dan lebih efektif daripada bentuk *tashbih* lainnya. Sementara al-Qur'an sendiri banyak ditemukan *tashbih* yang tidak menyebutkan sarana perbandingan dan titik persamaannya. Lihat selengkapnya; Husein Aziz, "Studi Kritis terhadap Ilmu Balagah Klasik", *Jurnal Islamica,* Vol. 1, No. 2 Maret 2007, 174-180.

seorang anak perempuan" dalam teori pragmatik disebut tindak *ilokusi* asertif (*assertives*) yang bermakna mengeluh (*complaining*). Indikasi ke arah makna "mengeluh" karena dalam teori ilmu pragmatik terdapat pembahasan tentang tindak tutur *perlokusi* yang berorientasi pada *the act of effecting someone* atau *kalam ijabi*. Bentuk *perlokusi* atau *kalam ijabi* dalam konteks kisah ini, yaitu respons Allah Swt. dalam lanjutan ayat berikutnya berupa kalimat, "dan Allah Swt. lebih mengetahui apa yang dilahirkannya itu; dan anak laki-laki tidaklah seperti anak perempuan".

2. Menolak penafsiran Imam al-Qurtubi yang menggunakan teori formal-struktural berdasarkan konteks linguistik saja tanpa mempertimbangkan konteks nonlinguistik dalam kasus kenabian Maryam. Mufasir imam al-Qurtubi dengan tegas menyatakan status kenabian (*al-nubuwwah*) Maryam berdasarkan Q.S. Ali 'Imran [3]: 42[659] sebab dalam konteks ayat ini, menurut imam al-Qurtubi bahwa Allah Swt. memberikan wahyu dan mengutus Malaikat Jibril kepada Maryam sebagaimana yang terjadi pada nabi-nabi lain. Kecuali itu, nama Maryam di dalam al-Qur'an –menurut al-Qurtubi– disandingkan dengan kalimat *siddiqah*, sebagaimana sebutan yang sama juga diberikan kepada Nabi Idris as. dan Ibrahim as.[660]

   Penelitian ini menolak tesis imam al-Qurtubi dengan menggunakan teori pragmatik yang didasarkan pada konteks nonlinguistik yaitu berupa ilmu implikatur. Pembuangan nama "Maryam" dalam Q.S. al-Anbiya' [21]: 91 menurut teori implikatur menunjukkan bahwa Maryam bukan seorang nabi dari kalangan perempuan mengingat konteks pembicaraan dalam ayat sebelumnya, Q.S. al-Anbiya' [21]: 90 menceritakan tentang kisah para nabi dan putra-putranya. Kemudian pada ayat berikutnya, Q.S. al-Anbiya' [21]: 91, Allah Swt. menceritakan kondisi seseorang yang juga mempunyai posisi terhormat, tetapi karena ia bukan nabi sehingga nama "Maryam" tidak disebutkan secara eksplisit. Dengan

659 Shamshu al-Din al-Qurtubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an Wa al-Mubin lima Tadammanah min al-Sunnah Wa Ayi al-Furqan*, Vol. IV (Riyad: Dar 'Alam al-Kutb, 1423), 83.

660 Ibid.,

demikian, penafian dan pembuangan nama "Maryam" dalam teori implikatur mendekonstruksi pendapat imam al-Qurtubi yang mengklaim status kenabian Maryam sebab tesis tersebut hanya didasarkan pada Q.S. Ali 'Imran [03]: 42, tanpa dikonsultasikan pada Q.S. al-Anbiya' [21]: 91. Artinya, keberadaan Q.S. al-Anbiyaʿ [21]: 91 jika dibaca dengan teori implikatur merupakan jawaban terhadap Q.S. Ali 'Imran [03]: 42 bahwa Maryam bukanlah seorang nabi dari kalangan perempuan.

Penolakan terhadap kenabian Maryam perspektif pragmatik berdasarkan konteks linguistik, meliputi hal berikut. *Pertama*, status kenabian dari kalangan perempuan bertentangan dengan Q.S. al-Nahl [16]: 43. Ayat tersebut, secara tekstual menjelaskan secara pasti bahwa status kenabian hanya diberikan kepada kaum laki-laki, bukan perempuan.[661] *Kedua*, status kenabian Maryam, ibu Nabi Ishaq as. dan ibu Nabi Musa as. tidak dijelaskan secara eksplisit dalam al-Qur'an. *Ketiga*, dialog antara Maryam dengan Malaikat Jibril tidak bisa dijadikan argumentasi logis kenabian Maryam sebab konsep kenabian itu secara terminologis merupakan wahyu dari Allah Swt. yang diberikan kepada para nabi dengan cara-cara tertentu yang disampaikan melalui para Malaikat. Dengan demikian, dialog tersebut hanya sebatas perintah dan kabar gembira dari Allah Swt. *Keempat*, penggunaan kalimat "wahyu" dalam al-Qur'an tidak bisa digenaralisasi sebagai konsep kenabian. Karena itu, wajar jika dari dulu sampai sekarang tidak ada seorang pun yang menyatakan kenabian kepada lebah dan langit,[662] sebab penggunaan kalimat wahyu dalam konteks kedua ayat tersebut hanya sebatas wahyu secara etimologis, yaitu pemberitahuan secara rahasia (*al-i'lam fi al-khafa'*).[663] *Kelima*, kedatangan Malaikat Jibril dan berdialog dengan

661 Muhammad bin Jarir al-Tabari, *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an,* Vol. XVI (Beirut: Dar Mu'asasah, 1420), 293. Lihat juga; Muhammad Jamal al-Din al-Qasimi, *Mahasin al-Ta'wil,* Vol. VII (Beirut: Dar al-Fikr, 1421), 234. Lihat juga; Fakhr al-Din al-Razi, *Mafatih al-Ghayb,* Vol. VIII (Beirut: Dar Ihya' al-Turath, t.th.), 218. Lihat juga; al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azim,* Vol. II, 149.

662 Q.S. Fussilat [41]: 11-12 dan Q.S. al-Nahl [16]: 68-69.

663 Mahmud Baltaji, *Madkhal ila al-Dirasat al-Qur'aniyah* (Beirut: Maktabah al-Shabab, 1987), 87. Lihat juga; Abdul Basit Balbul, *Dirasat fi 'Ulum al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Taba'ah al-Muhammadiyah, 1401), 17

Maryam dalam konteks Q.S. Ali 'Imran [03]: 42, hanya sebatas ilham semata.[664] Hal ini disebabkan dalam teori pragmatik konteks pembicaraan ayat ini tidak ada indikasi yang mengarah pada persoalan konsep *nubuwwah* sehingga wajar jika pada ayat berikutnya Q.S. Ali 'Imran [03]: 43, Maryam diperintahkan untuk senantiasa bersujud dan rukuk sebagai ekspresi kesyukuran atas karunia superioritas yang diperolehnya.[665]

C. Rekomendasi

Berdasarkan pada keterbatasan di atas, penelitian ini juga merekomendasikan beberapa hal yang perlu ditindaklanjuti oleh penelitian-penelitian selanjutnya. *Pertama*, pemilihan tema. Penelitian kisah Maryam yang berbasis pada *arche type* (berisi tentang data historis) perlu dilanjutkan pada tema-tema yang berbasis pada *ideal type* (berisi tentang konsep). Karena itu, kajian tentang pragmatik perlu diaplikasikan pada tema-tema lainnya, seperti hukum, sosial, budaya, ekonomi, pendidikan dan politik. *Kedua*, pemilihan pendekatan. Kajian terhadap pragmatika al-Qur'an ini perlu ditindaklanjuti dengan penelitian kebahasaan lainnya, seperti semantik, semiotik, stilistik dan hermeneutik. *Ketiga*, hasil penelitian ini menunjukkan bahwa dengan menggunakan pendekatan pragmatik, pesan-pesan yang terdapat dalam al-Qur'an tidak selalu berjalan secara linear dengan wujud formal-gramatikalnya. Karena itu, kepada guru dan dosen agar membuat buku bahan ajar tafsir al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan pragmatik mengingat kitab suci al-Qur'an tidak diturunkan dalam ruang kosong (*vacum cultural*), tetapi berdialektika dengan kultur geografis Arab.

664 al-Razi, *Mafatih al-Ghayb,* Vol. VIII, 218. Lihat juga: Muhammad Rashid bin 'Ali Rida, *Tafsir al-Manar,* Vol. III (Mesir: al-Hai'ah al-Misriyah, 1990), 246.

665 Ahmad Mustafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi,* Vol. III (Mesir: Musatafa al-Babi al-Halibi, t.th.), 150-151.

DAFTAR PUSTAKA

A. Buku

'Adil, Ibn. *Tafsir al-Lubbab,* Vol. I. Beirut: Dar al-Kutb, t.th.

'Adwi (al), Mustafa. *Silsilat al-Tafsir li Mustafa al-'Adwi,* Vol. XXXII. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

'Audain, Ibrahim. *al-Bayan al-Qasasi fi al-Qur'an al-Karim*. Riyad: Dar al-Asalah, 1990

Agustina. *Pragmatik dalam Pengajaran Bahasa Indonesia*. Padang: IKIP Padang, 1995.

Ainin, Moh. *Fenomena Prgamtaik dalam al-Qur'an: Studi Kasus terhadap Pertanyaan*. Malang: Misykat, 2010.

Alfian, Teuku Ibrahim. "Tentang Metodologi Sejarah" Suplemen Buku, Teuku Ibrahim Alfian et al., *Dari Abad dan Hikayat sampai Sejarah Kritis*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1987.

Alusi (al), 'Abdullah al-Husaini. *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azim wa al-Sab'u al-Mathani,* Vol. II. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1415.

Alwisol. *Psikologi Kepribadian*. Malang: UMM Press, 2009.

Amin, 'Ali al-Jarim dan Mustafa. *al-Balaghat al-Wadihah*. London: Dar al-Ma'arif, t.th.

Aminuddin. *Pengantar Apreseasi Karya Sastra*. Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2010.

Andalusi (al), Abu Hayyan. *Tafsir al-Bahr al-Muhit,* Vol. VII. Beirut: Dar al-Fikr, 1420

Andy, Mappiare. *Psikologi Orang Dewasa*. Surabaya: Usaha Nasioal, 1993

'Arabi, Muhammad bin Abdullah Ibn. *Ahkam al-Qur'an,* Vol. III. Beirut: Dar al-Kutb al-'Ilmiyah, 1424.

'Ashur, Muhammad al-Tahir Ibn. *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir,* Vol. III. Beirut: Mu'assasah al-Tarikh, 1420.

Azhar, 'Ulama'. *Tafsir Wasit*, Vol. I. Kairo: al-Hai'ah al-Amiriyyah.

Aziz, Husein. "Studi Kritis terhadap Ilmu Balagah Klasik", *Islamica,* Vol. 1, No. 2 Maret 2007.

Badawi, Ahmad. *Min Balaghat al-Qur'an,* Juz I. Kairo: Nahdah Misr, 2005.

Baghawi (al), Muhammad Husin. *Ma'alim al-Tanzil,* Vol. II. Beirut: Dar Tayyibah, 1417.

Baihaqi (al). *Dala'il al-Nubuwwah,* Vol. II. Kairo: Dar al-Kutb al-'Ilmiyyah, 1408.

Balbul, Abdul Basit. *Dirasat fi 'Ulum al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Taba'ah al-Muhammadiyah, 1401.

Baltaji, Mahmud. *Madkhal ila al-Dirasat al-Qur'aniyah*. Beirut: Maktabah al-Shabab, 1987.

Bantani, Muhammad Nawawi. *Marah Labid li Kashfi Ma'na al-Qur'an al-Majid,* Vol. II. Beirut: Dar al-Kutb al-'Ilmiyah, 1417.

Baydawi (al), Nasir al-Din. *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil*, Vol. IV. Beirut: Dar al-Fikr, 1418.

Biqa'i (al), Ibrahim Ibn 'Umar. *Nazm al-Durar fi Tanasub al-Ayat wa al-Suwar,* Vol. II. Beirut: Dar al-Kutb al-'Ilmiyah, 1415.

Buti (al), Muhammad Sa'id Ramdan. *Min Rawa'i'u al-Bayan: Ta'ammulat 'Ilmiyyah wa Adabiyah fi Kitab Allah*. Beirut: Mu'asasah al-Risalah, 1420.

Cahyono, Bambang Yudi. *Kristal-kristal Ilmu Bahasa*. Surabaya: Airlangga Univercity Press, 1995.

Chaer, Abdul. *Sosiolinguistik: Perkenalan Awal*. Jakarta: Rineka Cipta, 2004.

Cooper, David E. *Philosophy and the Nature of Language*. London: Longman Group, 1979.

Crow, Lester D. Crow and Alice. *Educational Psychology*. New York: American Book Company, 1958.

Cummings, Louis. *Pragmatics: A Multidisciplinary Perspective,* Terj. Abdul Syukur Ibrahim. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.

--------, Louis. *Pragmatik: Sebuah Perspektf Multidisipliner*, terj. Eti Setiawati. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.

Cruse, D. Alan. *Meaning in Language: An Introduction to Semantic and Pragmatic*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Dariyo, Agoes. *Psikologi Perkembangan Remaja*. Bogor: Ghalia Indonesia, 2004.

Darwaish (al), Muhyiddin. *I'rab al-Qur'an wa Bayanuh,* Vol. IV. Shiriai: Dar al-Irshad, t.th.

Darwazah, 'Azzah. *al-Tafsir al-Hadith: Tartib al-Suwar Hasab al-Nuzul,* Vol. III. Kairo: Dar Ihya' al-Kutb al-'Arabiyah, 1421.

Dawsari (al), Mahmud bin Ahmad bin Salih.*'Azamat al-Qur'an al-Karim*. Beirut: Dar Ibn al-Jawzi, 1426.

Dhahabi (al), Muhammad Husin. *al-Tafsir wa al-Mufassirun*. t.tp.: tp., 1396.

Din (al), Hamdi ibn Muhammad Nur. *Qasas al-Qur'an*. Kairot: Maktabah al-Maurid, 1423.

Diyab, 'Abd al-Hamid. *Ma'a al-Tibb fi al-Qur'an*. Beirut: Mu'asasah 'Ulum al-Qur'an, 1984.

Djajasudarma, Fatimah. *Semantik 2: Pemahaman Ilmu Makna*. Bandung: Refika Aditama, 2010.

Eriyanto. *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*. Yogyakarta: LKiS, 2001.

Faisal, 'Abd al-'Aziz Muhammad. *al-Adab al-'Araby wa Tarikhuh*. Saudi: Departemen Pendidikan Tinggi. 1114.

Fathurrosyid. "Eksistensi al-Qur'an: Kajian Ontologi, Epistemologi dan Aksiologi" dalam *Studi al-Qur'an*. Surabaya: Kopertais IV Press, 2015.

--------. *Semiotika Kisah al-Qur'an*. Surabaya: Pustaka Radja, 2014.

Fauzi, Moch. Sony. *Pragmatik dan Ilmu Ma'ani*. Malang: UIN Maliki Press, 2011.

Feist dan Gregory J. Feist, Jess. *Teori Kepribadian*, terj. Handrianto, Vol. I. Jakarta: Salemba Humanika, 2011.

Ghalwasy, Ahmad A. *The Religion of Islam,* Vol. II. Kairo: Dar al-Kitab al-Arabi Press, 1961.

Gharnati (al), Abu Ja'far Ibn Zubair. *al-Burhan fi Tartib Suwar al-Qur'an*. Kairo: Matba'ah Fadalah, 1990.

Ghazali, Abd Muqsith. *Metodologi Studi al-Qur'an*. Jakarta: Gramedia Pustaka Agama, 2009.

Gunarwan, Asim. *Pragmatik: Pandangan Mata Burung*. Jakarta: Unika Atmajaya, 1993.

Hasan, Mahmud al-Sayyid. *Rawa'i'u al-I'jaz fi al-Qasas al-Qur'ani*. Iskandariyah: al-Maktab al-Jami'i al-Hadith, t.th.

Hasan, Muhammad Kamil. *al-Qur'an wa al-Qisas al-Hadithah.* Beirut: Dar al-Buhuth al-Islamiyah, 1970.

Hijazi, Mahmud Fahmi. *'Ilm al-Lughah al-'Arabiyah*. Kairo: Dar Gharib, t.th.

Hashimi (al), Ahmad. *Jawahir al-Balaghah fi al-Ma'ani wa al-Bayan wa al-Badi'*. Beirut: Dar al-Fikr, 1414.

Hajwiri (al), *Kashf al-Mahjub,* Vol. II. t.t.: al-Majlis al-A'la li al-Shu'un al-Islamiyah, 1395.

Hall, Calvin S. *Freud Seks Obresi Trauma Dan Katarsis*, terj. Dudi Misky. Jakarta: Debapratesa, 1995.

Hammad, Ahmad Zaki. *Mary The Chosen Women: The Mother of Jesus in The Qur'an*. Amerika: Quranic Literacy Institute, 2001.

Hanafi, A. *Segi-segi Kesusastraan pada Kisah-Kisah al-Qur'an*. Jakarta: Pustaka al-Husna, 1984.

Harari (al). *Tafsir Hada'iq al-Ruh wa al-Raihan fi Rawabi 'Ulum al-Qur'an,* Vol. XVII. Beirut: Dar Tuq al-Najah, 1421.

Hartati, dkk., Netty. *Islam dan Psikologi*. Jakarta: Raja Grafindo, 2004.

Ibrahim, Nana Sudjana dan. *Penelitian dan Penilaian Pendidikan*. Bandung: Sinar Baru, 1989.

Ibrahim, Musa Ibrahim. *Buhuth Manhajiyah fi 'Ulum al-Qur'an al-Karim*. Amman: Dar 'Ammar, 1996.

Idris, Mardjoko. *Kiritik Sastra Arab: Pengertian, Sejarah dan Aplikasinya*. Yogyakarta: Teras, 2009.

Iskafi (al), al-Khatib. *Durrat al-Tanzil wa Ghurrat al-Ta'wil*. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1401.

'Itr, Nur al-Din. *'Ulum al-Qur'an al-Karim*. Damaskus: Matba'ah al-Sabah, 1414.

Jabiri (al), Muhammad 'Abid. *Fahm al-Qur'an: al-Tafsir al-Wadih Hasbu Tartib al-Nuzul,* Vol. I. Maroko: al-Dar al-Baida', 2008.

Jalal, Abdul. *Ulumul Qur'an*. Surabaya: Dunia Ilmu, 1988.

Jam'ah, Badr al-Din Ibn. *Kashf al-Ma'ani fi al-Mutashabihat min al-Mathani,* Vol. I. Beirut: Dar al-Wafa', 1410.

Jauzi (al), Ibn. *Zad al-Masir fi 'Ilmi al-Tafsir*, Vol. VIII. Beirut: Dar al-Fikr, 1407.

Jauziyah, Ibn al-Qayyim. *al-Tibb al-Nabawi*. Beirut: Dar al-Kutb al-'Ilmiyah, 1983.

Judai' (al), 'Abdullah bin Yusuf. *al-Muqaddimat al-Asasiyat fi 'Ulum al-Qur'an*. Beirut: Mu'asasah al-Rayyan, 1422.

Jurjani, 'Abd Qahir. *Darju al-Darar fi Tafsir al-Ayi wa al-Suwar,* Vol. II. 'Amman: Dar al-Fikr, 1430.

Kabisi (al), Shakir Ni'mah. *al-Tafsir al-Tahlili min Surat Ali 'Imran,* Vol. I. 'Iraq: Dar al-Kutb, 1430.

Kathir, Abu al-Fida' Isma'il Ibn 'Umar Ibn. *Tafsir al-Qur'an al-'Azim,* Vol. II. Beirut: Dar Tayyibah, 1420.

Khan, Sadiq. *Fath al-Bayan fi Maqasid al-Qur'an,* Vol. II. Beirut: al-Maktabat al-'Asriyah, 1412.

Khazin (al), 'Ula'u al-Din Ibrahim al-Baghdadi. *Lubbab al-Ta'wil fi Ma'ani al-Tanzil,* Vol. I. Beirut: Dar al-Kutb, 1415.

Khalifah, Akram. *Jam'u al-Qur'an: Dirasat Tahliliyah li Marwiyyatih*. Beirut: Dar al-Kutb, 1427.

Khalifah, Ibrahim 'Abd al-Rahman. *al-Mawsu'ah al-Qur'aniyyah al-Mutakhassisah*. Mesir: al-Majlis al-A'la, 1423.

Khalwati (al), al-Hanafi. *Tafsir Ruh al-Bayan,* Vol. V. Beirut: Dar Ihya', t.th.

Khatib (al), Abd al-Karim. *al-Tafsir al-Qur'ani li al-Qur'an,* Vol. II. Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, t.th.

Khatib (al), Abdul Karim. *al-Qasas al-Qur'ani fi Mantuqih wa Mafhumih*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1395.

Khuli (al), Amin. *Manhaj Tajdid fi al-Nahw wa al-Balaghah wa Tafsir wa al-Adab*. Kairo: Dar al-Ma'rifah, 1961.

Kirmani (al). *al-Burhan fi Taujih Mutashabih al-Qur'an*. Beirut: Dar I'tisam, 1977.

--------, Mahmud Ibn Hamzah. *Asrar al-Tikrar fi al-Qur'an*. Kairo: Dar al-I'tisam, 1426.

Kreidler, Charles W. *Introducing English Semantic*. London: Routledge, 1998.

Kuntowijoyo. *Islam sebagai Ilmu Epistemologi, Metodologi dan Etika*. Jakarta: Teraju, 2004.

Lahim (al), 'Abdullah. *al-Lubbab fi Tafsir al-Isti'adhah wa al-Basmalah wa Fatihat al-Kitab,* Vol. I. Riyad: Dar al-Muslim, 1420.

Leech, G. *Principle of Pragmatics*. London: Longman Group, 1983.

Levinson, Stephent C. *Pragmatic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Lubis. *Analisis Wacana Pragmatik*. Bandung: Angkasa, 1993.

--------, Muhtar. *Teknik Mengarang*. Jakarta: Kurnia Esa, 1981.

Manzur, Abu al-Fadl Jamaluddin Muhammad bin Makram Ibn. *Lisan al-'Arab,* Juz VII. Beirut: Dar al-Fikr, 1994.

Maturidi (al), Abu Mansur. *Tafsir al-Maturidi: Ta'wilat Ahl al-Sunnah,* Vol. VII. Beirut: Dar al-Kutb al-'Ilmiyah, 1426.

Mawardi (al), Muhammad Ibn Habib. *al-Nukt wa al-'Uyun,* Vol. I. Beirut: Dar al-Kutb al-'Ilmiyah, t.th.

Maraghi, Ahmad Mustafa. *Tafsir al-Maraghi,* Vol. III. Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, t.th.

Mawdudi (al), Abu A'la. *The Meaning of the Qur'an,* cet. 2. New Delhi: Lakshmi Printing Works, 1971.

Mazhari (al), *Tafsir al-Mazhari,* Vol. I. Beirut: Dar Ihya' al-Turath, 1425.

Mey, Jacob L. *Pragmatics An Introduction*. Hongkong: Blackwell Publishing, 2001.

Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2009.

Mourad, Suleiman A. "Mary in The Qur'an: A Reexamination of her Presentation" dalam *The Qur'an in Its Historical Context,* ed. Gabriel Said Reynolds. New York: Routledge, 2008

MS, Kaelan. *Filsafat Bahasa: Masalah dan Perkembangannya*. Yogyakarta: Paradigma, 2002.

Muhtasib (al), Abd al-Majid 'Abd al-Salam. *Ittijahat al-Tafsir fi al-'Ashr al-Rahin,* Vol. II. 'Amman: Maktabat al-Nahdat al-Islamiyah, 1402.

Muir, Sir William. *The Coran*. New York: E. & J.B. Young and CO, 2005.

Mulyana. *Kajian Wacana*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2005.

Muslim, Mustafa. *Mabahith fi I'jaz al-Qur'an*. Damaskus: Dar al-Qalam, 1426.

--------, Mustafa. *Mabahith fi al-Tafsir al-Maudu'i*. Damaskus: Dar al-Qalam, 1989.

Mussen, Paul Henry. *Perkembangan dan Kepribadian Anak*. Jakarta: Arcan, 1994.

Mustansir, Rizal. *Filsafat Analitik: Sejarah, Perkembangan dan Peranan Para Tokohnya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.

Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, 2012.

Muzakki, Akhmad. *Stilistika al-Qur'an: Gaya Bahasa al-Qur'an dalam Konteks Komunikasi*. Malang: UIN Malang Press, 2009.

Nasiri (al), Muhammad al-Makki. *al-Taisir fi Ahadith al-Tafsir,* Vol. I. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1985.

Nababan, PWJ. *Ilmu Pragmatik*. Jakarta: Depdikbud, 1987.

--------, PWJ. *Ilmu Pragmatik: Teori dan Penerapannya*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1987.

Nabhan (al), M. Faruq. *al-Madkhal li al-Tashri' al-Islami*. Beirut: Dar al-Qalam, 1981.

Nabi, Malik Bin. *al-Zahirat al-Qur'aniyyat*. Shiria: Dar al-Fikr, 1420

Naqrah, al-Tihami. *Sikulijiyyah al-Qissah fi al-Qur'an*. al-Jazair: al-Syirkah al-Tunisiyyah, 1971.

Nasa'i (al). *Sunan al-Nasa'i,* Vol. I. Beirut: Dar al-Fikr, 1420.

Naysaburi (al), al-Wahidi. *al-Tafsir al-Basit,* Vol. V. Beirut: Dar al-Fikr, 1430.

Noeldeke, Theodore. *Tarikh al-Qur'an*. New York: Dar Nashr George Almz, 2000.

Nurgiyantoro, Burhan. *Teori Pengkajian Fiksi*. Yogyakarta: Gajah Mada Press, 1998.

Nurkamto, Joko. *Pragmatik*. Surakarta: FKIP Universitas Sebelas Maret, 2002.

Pateda, Mansoer. *Linguistik Terapan*. Yogyakarta: Kanisius, 1991.

Pradopo, Rachmat Joko. "Penelitian Sastra dengan Pendekatan Semiotik", dalam Ibrohim, *Metodologi Penelitian Sastra*. Yogyakarta: Hanindita, 2001.

--------, Rachmat Joko. *Kritik Sastra Indonesia Modern*. Yogyakarata: Gama Media, 2002.

Purwo, Bambang Kaswati. *Deiksis dalam Bahasa Indonesia*. Jakarta: PN Balai Pustaka, 1984.

--------, Bambang Kaswati. *Pragmatik dan Pengajaran Bahasa: Menyibak Kurikulum 1984*. Yogyakarta: Kanisius, 1990.

Qasimi (al), Muhammad Jamal al-Din. *Mahasin al-Ta'wil*, Vol. IV. Beirut: Dar Ihya' al-Turath, 1376.

Qalyubi, Shihabuddin. *Stilistika al-Qur'an: Makna di Balik Kisah Ibrahim*. Yogyakarta: LKiS, 2009.

--------, Syihabuddin. *Stilistika al-Qur'an: Pengantar Orientasi Studi al-Qur'an*. Yogyakart: Titian Ilahi Press, 1997.

Qatan (al), Manna'. *Mabahith fi 'Ulum al-Qur'an*. t.t.: Manshurat al-'Ashr al-Hadith, 1973.

Qinnuji (al), Muhammad Sadiq Khan. *Fath al-Bayan fi Maqasid al-Qur'an*, Vol. VIII. Beirut: al-Maktabah al-'Asriyah, 1412.

Qurtubi (al), Abu Bakar Ibn Farah. *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an wa al-Mubin lima Tadammanah min al-Sunnah wa Ayi al-Furqan*, Vol. IV. Riyad: Dar 'Alam al-Kutub.

Qushairi (al). *Lataif al-Isharat,* Vol. I. Mesir: al-Hai'ah al-Misriyah, t.th.

Qutb, Muhammad. *Nazarat fi Qasas al-Qur'an*. Makkah: Rabitah al-'Alam al-Islami, t.th.

Qutb, Muhammad Ali. *Qasas al-Qur'an li al-Atfal*. Kairo: Maktabat al-Qur'an, t.th.

Qutb, Sayyid. *Fi Zilal al-Qur'an,* Vol. VI. Kairo: Dar al-Shuruq, t.th.

Raghib, 'Abd al-Salam Ahmad. *Wazifat al-Surat al-Fanniyah fi al-Qur'an*. Mesir: al-Babi al-Halabi, 1422.

Razi (al), Fakhr al-Din. *Mafatih al-Ghayb,* Vol. VIII. Beirut: Dar al-Kutb al-'Ilmiyyah, 2000.

Rahardi, R. Kunjana. *Pragmatik*. Yogjakarta: Erlangga, 2005.

Rahman, Yusuf. "Nilai Sastra al-Qur'an" dalam *Studi Ilmu al-Qur'an*. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 1997.

Ramelan. *Sintaksis*. Yogyakarta: CV. Karyono, 1982.

RI, Departemen Agama. *al-Qur'an dan Terjemahnya*. Bandung: Diponegoro, 2010.

Rida, Muhammad Rashid Ibn 'Ali. *Tafsir al-Manar*, Vol. III. Mesir: al-Hai'ah al-Misriyah, 1990.

Riyadi, Ahmad Ali. *Dekonstruksi Tradisi: Kaum Muda NU Merobek Tradisi*. Yogyakarta: Ar-Ruz, 2007.

Rumi (al), Fahd 'Abdurrahman bin Sulaiman. *Manhaj al-Madrasah al-'Aqliyah al-Haditthah fi al-Tafsir*. Riyad: al-Buhuth al-'Ilmiiyah wa al-Ifta', 1403.

--------, Fahd 'Abdurrahman bin Sulaiman. *Ittijahat al-Tafsir fi al-Qarn al-'Ashr*. Riyad: Mu'asasah Risalah, 1418.

Rubin, Uri. "Prophets and Prophethood", *The Blackwell Companion To The Qur'an,* ed. Andrew Rippin. Australia: Blackwell Publishing, 2006.

Rustono. *Pokok-pokok Pragmatik*. Semarang: IKIP Semarang Press, 1999.

Sabuni (al), Muhammad 'Ali. *Safwat al-Tafasir,* Vol. I. Makkah : Dar al-Sabuni, 1413.

Salih, Subhi. *Mabahith fi 'Ulum al-Qur'an*. Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1988.

Salih, 'Abd al-Qadir Muhammad. *al-Tafsir wa al-Mufassirun fi al-'Asri al-Hadith*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1424.

Sabag (al), Lutfi. *Lamhat fi 'Ulum al-Qur'an wa Ittijahat al-Tafsir*. Beirut: al-Maktab al-Islami, 1410.

Samiri (al), Fadil Salih. *Lamsat Bayaniyyah li Surat al-Qur'an,* Vol. I. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

Saed, John. *Semantic*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 2000.

Samsuri. *Analisis Bahasa*. Jakarta: Erlangga, 1987.

Saragih, Amrin. *Bahasa dalam Konteks Sosial: Pendekatan Linguistik Fungsional Sistemik Terhadap Tata Bahasa dan Wacana*. Sumetera: Pascasarjana USU, 2003

Sha'rawi (al), Shaikh Mutawalli. *Tafsir al-Sha'rawi,* Vol. I .Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

Shati' (al), 'Aisyah 'Abd. al-Rahman Bint. *al-I'jaz al-Bayani li al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Tsaqafah al-Islamiyyah, t.t.

Shahin, 'Abd al-Sabur. *'Arabiyyat al-Qur'an*. t.tp.: Maktabah al-Shahab, t.th.

Sharqawi (al), Ahmad Muhammad. *al-Mar'at fi al-Qasas al-Qur'ani,* Vol. I. Kairo: Dar al-Salam, 1421.

Shaufah, Ahmad 'Umar Abu. *al-Mu'jizat al-Qur'aniyah: Haqa'iq 'Ilmiyah Qati'ah*. Beirut: Dar al-Kutb, 2003.

Shaukani (al). *Fath al-Qadir al-Jami' Baina Fanni al-Riwayat wa al-Dirayat min 'Ilmi al-Tafsir,* Vol. IV. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

Shayib (al), Ahmad. al-Uslub. *Dirasat Balagiyyat Tahliliyyat li Usul al-Asalib al-Adabiyyat*. Kairo: Maktabah al-Nahdat al-Misriyyah, 1990

Shiddieqy, Hasbi Ash. *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an*. Jakarta: Bulan Bintang, 1954.

Shinqiti (al). *Adwa' al-Bayan fi Idah al-Qur'an bi al-Qur'an,* Vol. VIII. Beirut: Dar al-Fikr, t.th..

Shihab, M. Quraish. *Mukjizat al-Qur'an: Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Gaib*. Bandung: Mizan, 1998.

--------, M. Quraish. *Tafsir al-Misbah,* Vo. VIII. Tangerang: Lentera Hati, 2007.

Shuhud (al), Ali bin Nayif. *al-I'jaz al-Lughawi wa al-Bayani fi al-Qur'an,* Vol. I. Beirut: Dar al-Fikr, t.th..

SJ., Lammens. *Islam Beliefs and Institutions*. New Delhi: Oriental Book Reprint Corporation, 1979.

Sodiqin, Ali. *Antropologi Al Qur'an*. Yogyakarta: Arruz Media Group, 2008.

Stanton, Robert. *Teori Fiksi,* terj. Sugihastuti. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.

Sugiyono, Sugeng. *Lisan dan Kalam: Kajian Semantik al-Qur'an*. Yogyakarta: Suka Press, 2009.

Sujanto dkk, Agus. *Psikologi Kepribadian*. Jakarta: Bumi Aksara, 1997.

Suryabrata, Sumadi. *Psikologi Pendidikan*. Jakarta: Rajawali, 1989.

Suwandi dkk., Sarwidji. *Pragmatik*. Surakarta: UNS Press, 1996.

Suyono. *Pragmatik: Dasar-dasar dan Pengajarannya*. Malang: YA3 Malang, 1990.

Suyuti (al), Jalal al-Din. *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an,* Vol. I. Beirut: Dar al-Fikr, 1414.

--------, Jalal al-Din. *Asrar Tartib al-Qur'an*. Kairo: Dar al-I'tisam, 1398.

Tabataba'i (al), Muhammad Husin. *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an,* Vol. III. Beirut: Mu'asasah al-A'lami, 1422.

Tabari (al), Muhammad Ibn Jarir. *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ayi al-Qur'an*, Vol. V. Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1420.

Tantawi, Muhammad Sayyid. *al-Qissah fi al-Qur'an al-Karim*. Mesir: Dar Nahdah Mesir, 1996.

--------, Sayyid. *al-Tafsir al-Wasit li al-Qur'an al-Karim,* Vol. II. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

Tayyar (al), Musa'id Sulaiman. *al-Tafsir al-Lughawi li al-Qur'an al-Karim*. Makkah: Dar Ibn al-Jauzi, t.th.

Tarigan, Henry Guntur. *Pengajaran Pragmatik*. Bandung: Angkasa, 1990.

Tha'alabi (al), Abu Zaid. *al-Jawahir al-Hisan fi Tafsir al-Qur'an,* Vol. II. Beirut: Dar Ihya' al-Turath, 1418.

Thomas, Jenny. *Meaning in Interaction: an Introduction to Pragmatics*. New York: Longman, 1995.

Ullmann, Stephen. *Pengantar Semantik,* Terj. Sumarsono. Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2007

Verhaar, J. W. M. *Asas-asas Linguistik Umum*. Yogyakarta: Gadjah Mada Unvercity Press, 2001.

Wijana, I Dewa Putu. *Dasar-dasar Pragmatik*. Yogyakarta: Penerbit Andi, 1996.

Yasauf, Ahmad. *Jamaliyat al-Mufradat al-Qur'aniyah*. Damaskus: Dar al-Maktabi, 1419.

Yule, George. *Pragmatics*. Oxford: Oxford Universty Press, 2006.

-------, Gillian Brown dan George. *Analisis Wacana*, Terj. I. Soetikno. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996.

Yusuf, 'Abd al-Karim Mahmud. *Uslub al-Istifham fi al-Qur'an al-Karim*. Damaskus: Maktabah al-Ghazali, 1421.

Zafzaf (al), Muhammad. *al-Ta'rif bi al-Qur'an wa al-Hadith* (Beirut: al-Maktabat al-'Ilmiyyah, t.th.

Zahiri (al), Ibn Hazm. *al-Fasl fi al-Milal wa al-Ahwa' wa al-Nihal,* Vol. V. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

Zaid, Nasr Hamid Abu. *Mafhum al-Nass: Dirasat fi 'Ulum al-Qur'an*. Beirut: Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 1990.

Zamakhshari (al), Mahmud Ibn 'Umar. *al-Kashshaf 'an Haqa'iq Ghawamid al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil,* Vol. I. Beirut: Dar al-Kitab, 1407.

Zamzani. *Kajian Sosiopragmatik*. Yogyakarta: Cipta Pustaka, 2007.

Zarkashi (al), Badr al-Din. *al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an,* Vol. II. Beirut: Dar Ihya' 'Arabi, 1957

Zarqani (al), Muhammad Abd al-Azim. *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an,* Vol. I. Kairo: 'Isa al-Babi al-Halabi, t.th.

Zawahiri (al), Kazim. *Bada'i'u al-Idmar al-Qasasi fi al-Qur'an al-Karim*. Beirut: Dar al-Fikr, 1412.

Ziher, Ignaz Gold. *Madhahib al-Tafsir al-Islami*. Beirut: Dar Iqra', 1403.

Zuhayli (al), Wahbah Ibn Mustafa. *al-Tafsir al-Wasit li al-Zuhayli,* Vol. I. Damaskus: Dar al-Fikr, 1422.

--------, Wahbat Ibn Mustafa. *Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Shari'ah wa al-Manhaj*, Vol. VI. Damaskus: Dar al-Fikr al-Mu'asir, 1418.

B. Kamus dan Ensiklopedi

Ahmad, Yusuf al-Haj. *Mawsu'ah al-I'jaz al-'Ilmi*. Damaskus: Dar Ibn Hajar, 1424.

Anis, Ibrahim. *al-Mu'jam al-Wasit,* Jd. II. Beirut: Dar al-Fikr, tth.

Baqi (al), Muhammad Fu'ad 'Abd. *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Qur'an*. Kairo: Dar al-Kutb al-Misriyah, 1364

Depdikbud. *Kamu Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1991.

Hornbay, A.S. *Oxford Advanced Learners Dictionary of Current English*. Oxford: Oxford University Press, 1963.

Kridalaksana, Harimurti. *Kamus Linguistik*. Jakarta: Gramedia, 1984.

Ma'luf, Louis. *al-Munjid*. Beirut: Dar al-Mashriq, 1975.

Maqdisi (al), al-Husni. *Fath al-Rahman li Talib Ayat al-Qur'an*. Jakarta: Diponegoro, t.th.

McAuliffe, Jane Dammen. *Encyclopaedia of The Qur'an,* Vol. 5. Leiden: E.J. Brill, 2001.

Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus al-Munawwir*. Surabaya: Pustaka Progresif, 1997.

Mustafa, Ibrahim. *al-Mu'jam al-Wasit,* Vol. II. t.tp.: Dar al-Da'wah, t.th.

Mutakhassisin (al), Majmu'ah min al-Asatidhah wa al-'Ulama'. *al-Mawsu'ah al-Qur'aniyah al-Mutakhassisah,* Vol. . Mesir: al-Majlis al-A'la, 1423.

Poerwadarminta, S. Wojoswasito dan W.J.S. *Kamus Lengkap Inggris-Indonesia*. Bandung: Hasta, 1982.

Ws, Hasanuddin. *Ensiklopedi Kebahasaan Indonesia*. Bandung: Angkasa, 2009.

Ziyadah, Ma'in. *al-Mawsu'at al-Falsafiyah al-'Arabiyah: al-Istilahat wa al-Mafahim,* Jd. I. t.tp.: Ma'had al-Inma' al-'Arabi, t.th.

C. Makalah, Skripsi, Tesis dan Disertasi

Dewi, Sartika Sari. "Kisah Nabi Sulaiman as: Tinjauan Pragmatik", *Skripsi*, Universitas Sumatera Utara, 2010.

Gunarwan, Asim. "Dari Pragmatik ke Pengajaran Bahasa" dalam *Makalah Seminar Bahasa dan Sastra Indonesia dan Daerah,* IKIP Singaraja, 2004.

Hafid (al), M. Radhi. "Nilai Edukatif Kisah al-Qur'an". Disertasi, Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1995.

Kuntarto, Eko. "Strategi Kesantunan Dwibahasawan Jawa-Indonesia: Kajian pada Wacana Lisan Bahasa Indonesia", *Disertasi*. Malang: PPS IKIP Malang, 1999.

D. Jurnal Ilmiyah

Ainin, Moh. *Pertanyaan dalam Al-Qur'an: Suatu Tinjauan Pragmatik*, dalam *al-Hadharah*, Yogyakarta: UGM Press, 2001.

Andriani, L. "Studi Deiksis dalam Pragmatik", *Jurnal Langue,* Volume 3. Maret, 2005.

Diana, R. Rachmy. "Setiap Anak Cerdas, Setiap Anak Kreatif: Menghidupkan Keberbakatan dan Kreativitas Anak", *Jurnal Psikologi Universitas Diponegoro*, Vol. 3, No. 2. Desember, 2006.

Fathurrosyid, "Feminisme Kisah Maryam dalam al-Qur'an dan Rekonstruksi Pemahaman Gender Perspektif Pragmatik" dalam *Islamica: Jurnal Studi KeIslaman,* Volume 10 Nomor 2, Maret 2016.

Kuntarto, Eko. "Strategi Kesantunan Dwibahasawan Jawa-Indonesia: Kajian pada Wacana Lisan Bahasa Indonesia", *Disertasi* , (Malang: PPS IKIP Malang, 1999)

Wardhana, Laili Mi'rojul Afifah dan I Sanny Prakosa. "Pengaruh Tipe Kepribadian Extrovert-Introvert terhadap Emotiona Eating pada Wanita Desa Awal", *Jurnal Psikologi Klinis dan Kesehatan Mental*, Vol. 04, No. 3. Desember 2015.

PROFIL PENULIS

Dr. Fathurrosyid, S.Th.I., M.Th.I., lahir di Sumenep, 09 Maret 1981. Perjalanan pendidikannya dimulai dari MI (1986-1992), MTs. (1992-1995) hingga MA (1995-1998), semuanya diselesaikan di PP. Hidayatut Thalibin, Kec. Pragaan, Kab. Sumenep Madura, sekaligus mengaji kitab pada K.H. Moh. Maimun Mannan. Kemudian, pada tahun 1998, penulis berangkat ke kota Gudeg Yogyakarta untuk mendalami Kitab Kuning pada Syekhana K.H. Zainal Abidin Munawwir dan K.H. Ahmad Warson Munawwir *(Allah Yarhamuhhuma)* di Al-Ma'had Al-'Aly, Fakultas Syari'ah PP. Al-Munawwir Krapyak Yogyakarta (1998-2003), serta sambil kuliah (S1) di program studi Tafsir Hadits, Fak. Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, lulus 2003. Kemudian pada tahun 2009, penulis melanjutkan studi di Program Pascasarjana (S2) di IAIN Sunan Ampel Surabaya dengan mengambil program studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir. Kemudian pada Tahun 2011, penulis melanjutkan studi program doktoral (S3) di UIN Sunan Ampel Surabaya dengan konsentrasi *Islamic Studies*, Ilmu Tafsir dan lulus pada tahun 2017 dengan nilai *cumlaude*.

Selain menjadi dosen tetap, penulis juga menjabat sebagai Dekan Fakultas (2020-2025), di Fak. Ushuluddin, INSTIKA (Institut Ilmu Keislaman Annuqayah) Guluk-Guluk Sumenep. Kemudian, sejak tahun 2016, penulis dipercaya menjadi Ketua HIKMAT (Himpunan Kaprodi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir) se-Kopertis IV Surabaya, 2016-2020.

Penulis juga aktif menulis di beberapa media, baik berupa artikel, jurnal imial, maupun karya ilmiah. Berikut ini beberapa artikel yang pernah dipublikasikan.

1. "Buat Tombak Bangsa", puisi di *Majalah Mimbar Pembangunan Agama (MPA*), Surabaya Ed. November 1997.
2. "Pemahat Tong Sampah", puisi di M*ajalah Mimbar Pembangunan Agama,* Surabaya Ed. Januari 1998.
3. "Menimbang Kecerdasan Elit Politik", artikel di *Harian Terbit,* Jakarta 28 Juli 2001 dan *Majalah Serambi Pesantren*, Yogyakarta Ed. 08 Juni-Juli 2001.
4. "Menawar Post Hororism: Catatan Terserak Indonesia Baru", artikel di *Harian Terbit*, Jakarta 29 Januari 2003.
5. "Baitullah Si Miskin", artikel di *Harian Pagi Bernas,* Yogyakarta 24 Januari 2003.
6. "Skizofrenia Remaja", artikel di *Harian Pagi Radar Madura,* Madura 10 April 2005.
7. "Ilmu vs Harta", Hikmah *Majalah Mimbar Pembangunan Agama (MPA),* Surabaya, Ed. 224 Mei 2005.
8. "Humanisasi Pendidikan Agama", artikel di *Harian Pagi Radar Madura*, 2006.
9. "Haji di Mata Orang Jawa Timur", artikel di *Harian Pagi Radar Madura,* 29 November 2008.
10. "Haji dan Perempuan", artikel di Kompas.com, 4 Desember 2008.
11. "Anarkisme pada Pesantren; Belajar dari Film PBS", artikel di *Harian Pagi Radar Madura,* 17 Februari 2009.
12. "Gerakan Femenisme Rasulullah; Membaca Sisi Lain Isra' Mi'raj 1430 H", *Harian Pagi Radar Madura,* 22 Juli 2009.
13. "Hijrah dari Vested Interest", artikel di *Harian Duta Masyarakat,* Surabaya, 2009.
14. "Al-Qur'an sebagai Paradigma Gerakan Pembebasan: Pesan Moral Malam Lailatul Qadar", artikel di *Harian Pagi Radar Madura,* 4 September 2010.
15. "Meregulasi Hati Menjadi Puasa Sejati", artikel di *Harian Pagi Radar Madura*, 28 Agustud 2010.

16. "Pendidikan Berbasis Moralitas", artikel di *Majalah Suara Pendidikan Sumenep,* ed. Januari, 2012.
17. "Berjuang Menjadi Muslimah-Qanitah*",* artikel di *Koran Madura*, ed. 23 Desember, 2012.

Berikut ini beberapa jurnal ilmiah yang pernah diterbitkan.

1. *Mempertajam Kreativitas Guru Profesional; Pengalaman Menarik Mengajar Bahasa Indonesia*, dalam Jurnal Edukasi DIKNAS, Sumenep, Edisi Mei 2010.
2. *Reformulasi Epistemologi al-Jabiri; Sebuah Tawaran Model Integratif-Interkonektif, dalam Jurnal al-Adalah; STAIN Jember,* Vol. 15, No. 02 Desember 2011.
3. *Meramal Masa Depan Pendidikan Pesantren; Deskripsi Antropologis dan Kritik Epistemologis,* dalam Jurnal Tafhimil Ilmi, STIT Aqidah Usymuni, Tarate Sumenep, 2011.
4. *Membaca Kisah Nabi Sulaiman dan Ratu Balqis Perspektif Strukturalisme-Semiotik*, dalam 'Anil Islam, Jurnal Kajian Ilmu Keislaman, INSTIK An-Nuqayah Guluk-Guluk Sumenep Madura, Vol. 4 Nomor 2, Desember 2011.
5. *Tindak Tutur dalam Hadith-hadith Etika; Studi Analitik-Pragmatik,* dalam Jurnal OKARA; Jurnal Bahasa STAIN Pamekasan, Vol. 1, Tahun VII, Mei 2012.
6. *Dikotomisasi Ilmu Pengetahuan; Suatu Ikhtiar Mengakhirinya,* dalam Jurnal Tafhmil Ilmi, STIT Aqidah Usymuni, Sumenep 2012.
7. *Narasi Semiotika Kisah Ratu Balqis dalam al-Qur'an,* dalam PALASTReN; Jurnal Studi Gender, Pusat Studi Gender STAIN Kudus, Vol. 6, Nomor 1, Juni 2013.
8. *Tipologi Ideologi Resepsi al-Qur'an di Kalangan Masyarakat Madura,* dalam Jurnal el-Harakah, UIN Malang, Vol 17. No. 02, Tahun 2015.
9. *Islam Progresif Versi Abdullah Saeed; Ikhtiar Menghadapi Problem Keagamaan Kontemporer,* dalam Jurnal al-Ihkam, STAIN Pamekasan, Vol. 10. No. 2 Tahun 2015.

10. *Potret Epistemologi Tafsir Era Formatif; Peta Kajian Tafsir Era Klasik Perspektif Filsafat Ilmu,* dalam Jurnal El-Furqania; Jurnal Ushuluddin dan Ilmu-Ilmu Keislaman, STIU al-Mujtama' Pamekasan, Vol. 02/ No.01/Februari 2016.
11. *Feminisme Kisah Maryam dalam al-Qur'an dan Rekonstruksi Pemahaman Gender Perspektif Pragmatik,* dalam Jurnal Islamica; Jurnal Studi Keislaman, Vol. 10, No. 2, Maret 2016.
12. *Pragmatika al-Qur'an; Model Pemahaman Kisah Sayyidah Maryam yang Terikat Konteks,* dalam Suhuf; Jurnal Kajian al-Qur'an dan Budaya, Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, Balitbang dan Diklat Kemenag RI, Vol. 09, No. 02, 2016.
13. *Memahami Bahasa al-Qur'an Berbasis Gramatikal; Kajian terhadap Kontribusi Pragmatik dalam Kajian Tafsir,* dalam Jurnal At-Tibyan; Vol. III, Nomor 1, Januari-Juni, 2018.
14. *Unmissed Female Baby In The Qur'an: Critical Study Of The Story Of Maryam From A Literary Psychology's Perspective*, dalam Jurnal Hunafa': Jurnal Studi Islamika, IAIN Palu Sulawesi Tengah, Vol. 15, No. 01 June 2018.

Berikut ini beberapa buku ilmiah yang pernah diterbitkan.

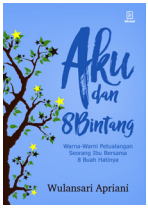
1. *Semiotika Kisah al-Qur'an; Membedah Perjalanan Religi Raja Sulaiman dan Ratu Balqis",* Penerbit Pusatak Rajda Surbaya, 2013.
2. *Studi al-Qur'an",* Buku Ajar, Penerbit Kopertais IV Surabaya, 2015.
3. *Harmonisasi Satu Agama Dua Gerakan; Pendampingan Kerukunan Keberagamaan Gerakan Ortodoksi dan Sektarian di Desa Prenduan, Kec. Pragaan, Kab. Sumenep Jawa Timur,* Penerbit Qmedia, Yogyakarta, 2016.

Penulis bisa dihubungi via *e-mail*: fathurrosyid090381@gmail.com

Tentang Bitread

Bitread telah aktif mengampanyekan gerakan literasi dan penerbitan sejak tahun 2014. Sejalan dengan misi tersebut, Bitread Publishing memberikan kesempatan bagi para penulis untuk menerbitkan karya-karya terbaiknya.

Sebagai indie digital publishing, Bitread merupakan partner (mitra) bagi penulis. Dengan sistem penerbitan yang diberlakukan di Bitread, penulis dan penerbit berkolaborasi untuk menciptakan produk-produk literasi unggulan. Di Bitread, penulis memiliki kendali lebih, dalam menciptakan karya impiannya. Nikmati pengalaman baru dan unik dalam menerbitkan buku di Bitread.



Nikmati cara seru menerbitkan buku, hanya di:

Bitread_ID BitreadID www.bitread.id

UNIVERSITAS

ANNUQAYAH

GULUK-GULUK – SUMENEP

MADURA – JAWA TIMUR

www.ua.ac.id

Salah-satu pendekatan terbaru dalam kajian Ilmu al-Qur'an dan Tafsir adalah kajian pragmatik. Asumsi dasar ilmu pragmatik merupakan kajian yang memperlakukan makna bahasa sebagai relasi yang melibatkan tiga segi (*triadic*), yaitu hubungan tiga arah yang melibatkan bentuk, makna dan konteks, baik berupa konteks personal yang *juz'i*-partikular (*asbab al-nuzul khassah*), maupun konteks impersonal yang *kulli*-universal (*asbab al-nuzul 'ammah*).

Buku ini mengeksplorasi kisah Maryam dalam al-Qur'an dengan menggunakan teori pragmatik yang berorientasi pada *appropriateness in meanin*g dalam kategori perubahan realitas Makki-Madani. Kalimat *huwa 'alayya hayyin* dan *wa kana amran maqdiyyan* dalam QS Maryam [19]: 20-21 yang berbentuk peringatan (*al-indhar*) pada fase Mekkah mengalami perubahan redaksi berbentuk ajaran (*al-risalah*) pada fase Madinah berupa kalimat *yakhluqu ma yasha'* dan *idha qada amran* dalam QS Ali 'Imran [03]: 47. Kecuali itu, terdapat pula orientasi *appropriateness in form* dalam kategori perubahan bentuk redaksi. Misalnya, redaksi QS Maryam [19]: 21 yang turun pada fase Mekkah berupa ayat *wa kana amran maqdiyyan* yang bergaya ijaz, ternyata mengalami perubahan redaksi bergaya itnab pada QS Ali 'Imran: 47 yang turun di fase Madinah berupa kalimat *idha qada amran fa innama yaqulu lahu kun fayakun*.

Kisah Maryam dalam al-Qur'an dalam teori pragmatik juga memuat pesan-pesan keagamaan perspektif gender, meliputi psikologi kepribadian introvet Maryam dalam QS Maryam (19); 23; akses perlawanan terhadap tradisi missoginis dalam QS Ali 'Imran (03): 36, akses teologis-edukatif dalam QS Ali 'Imran (03): 35, akses spritualitas di wilayah publik dalam QS Ali 'Imran (03): 42, akses perlawanan pelecehan seksualitas dalam QS Maryam (19); 18, akses pencegahan gizi buruk pada anak-anak dalam QS Maryam (19): 25, serta konsep *single parent* dan konsep *parenting* dalam QS Ali 'Imran [03]: 36 dan QS Maryam [19]: 22-26.

NONFIKSI

ISBN 978-623-224-440-5

bitread
www.bitread.id